

# ERRATA

| | au lieu de | lire |
|---|---|---|
| p. 30 | *jabar* | *jabr* |
| p. 31 | *zhâl* | *zhât* |
| p. 41 et 133 | *khangah* | *khanaqa* |
| p. 42 | *khouân* | *ikhwân* |
| p. 47. 28 | commençant | finissant |
| p. 48 | Zamakchari | Zamakhchari |
| p. 49 | les *michkât* | la *michkât* |
| p. 51 | *ouçout* | *ouçôul* |
| p. 55 | *el qouds* | *el qoudous* |
| p. 56 | *djounoun* | *djūnn* |
| p. 60 | *chorfâ* | *chourafâ* |
| p. 64 | *el massih* | *el masîh* |
| p. 65 | *al barsakh* | *al barzakh* |
| p. 69 | *çoum* | *çaoum* |

p. 73, entre les 28 et 29[e] lignes, ajouter :

avec la divinité. Dès lors, il cesse toute relation

| | au lieu de | lire |
|---|---|---|
| p. 74 | *sallama* | *sallam* |
| p. 75 | *maz'ab* | *mazhab* |
| p. 76 | *el wi'zh* | *el wa'zh* |
| p. 82. 24 | originale | intéressante |
| p. 102. 6 | de l'ombre | à l'ombre |
| p. 104 | *chabbâk* | *choubbâk* |
| p. 105 | *amin al hajj* | *amîr al hajj* |

p. 111, 29e ligne, ajouter :

prière d'au moins vingt *raka'ât*, dont chaque groupe de quatre est séparé par une

| | *au lieu de* | *lire* |
|---|---|---|
| p. 112 | *chouwwal* | *chawwâl* |
| p. 115 | *zakūt el fitr* | *zakāt el fithr* |
| p. 123 | *wâqqafin* | *waqqâfin* |
| p. 130. 10 | Ressâq | Rezzâq |
| p. 131. 26 | de la craie | d'argile blanche délayée |
| p. 136 | *oumm oulad* | *oumm walad* |
| p. 157 | *rhâr* | *rhiyâr* |
| p. 159 | « quatre » | « cinq » |
| — | « sixième » | « septième » |

p. 164, 14e ligne, ajouter :

ayant droit à 1/8 ou 3/24, soit en tout, si

| | *au lieu de* | *lire* |
|---|---|---|
| p. 166 | *nakhôda* | *nâkhodâ* |
| p. 168 | *habs* pl. *houbous* | *houbous* pl. *ahbâs* |
| p. 170 | *adel* | *'adl* |
| p. 182 | Abou Nouhas | Abou Nouwâs |
| p. 187 | Mawlihi | El Mouwaïlihi |
| p. 190 | Ibn Khaldou | Ibn Khaldoun |
| — | Prolegomènres | Prolégomènes |
| — | *(moqaddeinūt)* | *(moqaddima)* |
| p. 213 | Ibn Khaldoum | Ibn Khaldoun |
| p. 224 et 225 | *chari'* | *char'* |

# Les institutions musulmanes

## DU MÊME AUTEUR

---

IBN KHALDOUN : LES ROIS DE GRENADE. Traduction française, Paris, 1898 (épuisé).

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE EN ALGÉRIE. Paris, 1900 (Maisonneuve).

LES LANGUES DU CHARI-TCHAD. Paris, 1905 (épuisé).

LES CENT ET UNE NUITS, traduites de l'arabe. Paris, 1911 (Challamel).

MANUEL D'ARABE-MAROCAIN (en collaboration avec Louis Mercier). Paris, 1913 (Challamel), épuisé.

La deuxième partie a été rééditée en 1928 (Soc. d'édit. marit. et col.).

LA SYRIE SOUS LES MAMELUKS, d'après Qalqachandi. Paris, 1923 (Geuthner).

LE PÈLERINAGE DE LA MEKKE, 1923 (Geuthner).

AL 'OMARI : MASALIK AL ABÇAR : description de l'Afrique, moins l'Egypte. Trad. et comment. 1928 (Geuthner).

Chapitres sur L'HISTOIRE DES ARABES dans l'histoire générale dirigée par E. Cavaignac (de Boccard). *Sous presse.*

*Bibliothèque de Culture générale.*

---

**GAUDEFROY-DEMOMBYNES**
Professeur à l'École des Langues Orientales
Directeur d'études à l'École des Hautes Études (Sc. relig.)

# Les institutions musulmanes

*NOUVELLE ÉDITION REVUE*

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

## DU MÊME AUTEUR

---

IBN KHALDOUN : LES ROIS DE GRENADE. Traduction française, Paris, 1898 (épuisé).

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE EN ALGÉRIE. Paris, 1900 (Maisonneuve).

LES LANGUES DU CHARI-TCHAD. Paris. 1905 (épuisé).

LES CENT ET UNE NUITS, traduites de l'arabe. Paris, 1911 (Challamel).

MANUEL D'ARABE-MAROCAIN (en collaboration avec Louis Mercier). Paris, 1913 (Challamel), épuisé.

La deuxième partie a été rééditée en 1928 (Soc. d'édit. marit. et col.).

LA SYRIE SOUS LES MAMELUKS, d'après Qalqachandi. Paris, 1923 (Geuthner).

LE PÈLERINAGE DE LA MEKKE, 1923 (Geuthner).

AL 'OMARI : MASALIK AL ABÇAR : description de l'Afrique, moins l'Egypte. Trad. et comment. 1928 (Geuthner).

Chapitres sur L'HISTOIRE DES ARABES dans l'histoire générale dirigée par E. Cavaignac (de Boccard). *Sous presse.*

*Bibliothèque de Culture générale.*

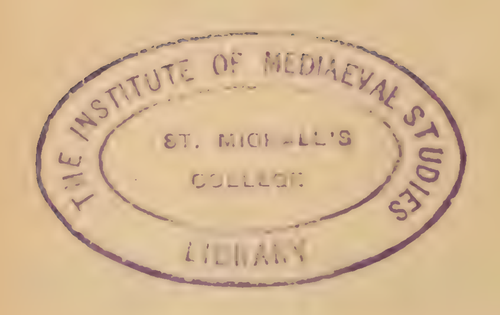
---

**GAUDEFROY-DEMOMBYNES**
Professeur à l'École des Langues Orientales
Directeur d'études à l'École des Htes Études (Sc. relig.)

# Les institutions musulmanes

*NOUVELLE ÉDITION REVUE*

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

*A la mémoire*

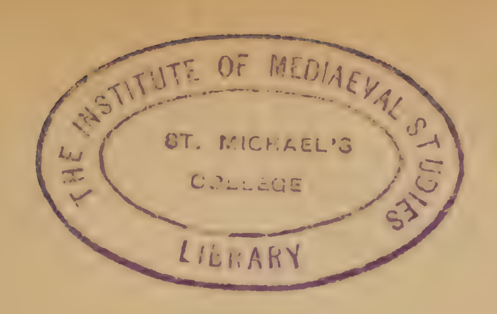
*de*

*PAUL-RENÉ COUSIN*

*ancien élève de l'École des Langues Orientales*

*tué à l'ennemi*

*le 27 mars 1917.*




# PRÉFACE

Depuis le XVI^e siècle, l'histoire a appelé la France à jouer en Orient un grand rôle politique et social. L'expédition d'Egypte et la conquête de l'Algérie ont resserré et étendu, entre le monde musulman et notre pays, des relations que les dernières années du XIX^e siècle ont faites plus étroites encore. La guerre vient de montrer à tous l'importance de la France africaine, et elle a ouvert pour elle en Syrie une ère de travail où ce sont surtout les devoirs qui sont apparents.

Le public français doit être exactement informé des choses essentielles de ces pays d'Islam qu'il s'est trop aisément habitué à n'entrevoir qu'à travers la brume rose de la poésie et des belles histoires. C'est à préciser sa connaissance de la religion musulmane et de l'influence qu'elle a exercée et qu'elle conserve sur une partie de l'humanité que ce petit livre voudrait contribuer. Il contient un résumé des origines de l'Islam et de son développement, de ses dogmes et de ses rites, des points essentiels de sa loi familiale, enfin quelques indications sur le rôle que la religion a joué dans la vie sociale des peuples musulmans.

Il eut été plus facile d'écrire un long ouvrage que ces courtes pages, où l'on a dû, non sans regret, négliger bien des détails. L'auteur espère qu'elles rempliront pourtant le modeste but de vulgarisation qu'il s'est proposé.

*
* *

Il semble que ce petit livre ait rendu quelques services ; on le présente donc de nouveau au public. Les premiers chapitres n'ont paru exiger que des corrections de détail. On a conservé, en grande partie, les chapitres VII et IX : ils relatent un état social ancien qui reste intéressant. Mais le chapitre VIII sur le Gouvernement a été sensiblement modifié, et le chapitre X (littérature et art) a été remanié et développé. Enfin, on a pensé que les six pages de conclusion, écrites en 1921, n'étaient plus suffisantes, dix ans plus tard. On a conservé les quatre premières, mais on a essayé d'y ajouter quelques réflexions sur les questions qui se posent aujourd'hui dans les relations entre l'Orient et l'Occident. Certains les trouveront naïves ; d'autres brutales et maladroites ; on a estimé qu'il fallait dire ce que l'on croit être la vérité.

# NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Depuis la première édition de ce petit livre, quatre ouvrages de même nature ont été publiés : l'*Islam*, de Montet (Payot) est vide ; *Le monde islamique* de Meyerhof (Rieder) est très superficiel, mais donne une excellente série de photographies ; *l'Islam* du P. Lammens (Beirout, 1926) résume et, sur quelques points, tient à jour le livre de Goldziher cité plus loin ; enfin *l'Islam* de Henri Massé reprend, à sa manière, et rajeunit de la façon la plus heureuse *l'Islamisme* de Dozy, épuisé et vieilli. Les deux derniers ouvrages contiennent des bibliographies qui se complètent l'une l'autre. Ici, on indiquera seulement quelques ouvrages généraux et récents, surtout en français.

Le livre capital reste celui de Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (1910), traduit par F. Arin sous le titre de *Loi et Dogme de l'Islam* (Geuthner, 1920). — Le *Handbuch des islamischen Gesetzes* de Th. W. Juynboll (1910) est toujours le meilleur manuel d'Institutions musulmanes. — Dans la seconde édition du *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, Snouck-Hurgronje a récrit, après Houtsma, le chapitre Islam.

*L'Encyclopédie de l'Islam* encore inachevée, est le recueil essentiel. Il ne faut cependant oublier, ni le vieux

d'*Herbelot*, intéressant pour l'histoire de la connaissance de l'Orient en Europe au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle ; ni le *Dictionary of Islam* de Hughes ; ni l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings.

Les recueils périodiques français sont : le *Journal Asiatique*, la *Revue des Etudes Islamiques*, *Hespéris*, *Syria*, la *Revue Africaine*, la *Revue Tunisienne*, le *Bulletin du Comité de l'Afrique Française* et celui de l'*Asie française*.

La traduction du *Coran* de Kasimirski est suffisante pour donner une idée d'ensemble, mais elle n'est point toujours exacte ; le style en est médiocre et l'annotation est insuffisante et surannée. — M. Montet a publié chez Payot (1928) une traduction annoncée comme le dernier mot de l'érudition moderne ; elle est aussi fautive que celle de Kasimirski, et l'annotation n'est qu'un trompe-l'œil. L'introduction est utile, tant qu'elle résume ou copie Nœldeke ou Goldziher.

L'ouvrage essentiel sur le Coran est la *Geschichte des Qorans* de Nœldeke, dans la seconde édition inachevée par Schwally et Bergstræsser.

La vie la plus complète de Mohammed est la *Life of Mohammed* de Muir ; mais elle reste traditionnelle. La *vie de Mahomet* de Dermenghem est un joli livre, discutable par endroits, mais d'une appréciation générale assez juste.

Pour le hadith, le travail essentiel reste : Goldziher, *Mohammedanische Studien*, qui contiennent d'autres études capitales sur divers sujets d'histoire religieuse. — La traduction du *Çahih* d'Al Bokhari par Houdas (Leroux, 4 vol.) est fort utile, mais il importe de la contrôler avec le texte et avec les commentaires, et l'annotation est insuffisante. — La traduction du *taqrib* d'En Nawawi, sur la critique du hadith, de W. Marçais, est excellente.

Certaines questions spéciales ont été traitées depuis trente ans : Wellhausen : *Reste des Arabischen Heidenthums*, 2<sup>e</sup> édit. ; Robertson Smith : *The religion of the Semites* et *Kinship and Marriage* ; Lammens : le *Berceau de l'Islam* et des études sur l'Arabie ancienne ; Tor An-

dræ : *Der Ursprung des Islams* et *Die Person Mohammeds.* Je me permets d'y ajouter comme recueil de renseignements mon *Pèlerinage de la Mekke*, les *Villes Saintes de l'Islam* de Caïd ben Chérif, et le *Pèlerinage* de Dinet.

Pour l'histoire générale, *Der Islam im Morgen-und Abendland* de Aug. Müller (1 vol.) garde sa valeur, bien que discutable en certains points. On trouve les faits dans l'*Histoire des Arabes* de Cl. Huart (2 vol.). Les chapitres musulmans de l'*Histoire de l'Asie* de Grousset sont intéressants. Les débutants trouveront dans les *Barbares* de Halphen (Alcan, 2e édit. 1930) un excellent résumé de l'histoire musulmane jusqu'au xe siècle, et ils pourront la comparer à l'histoire générale. — Les raccourcis historique que G. Marçais a insérés dans son *Manuel d'art musulman* font prévoir la valeur des chapitres qu'il donnera à l'histoire générale dirigée par M. Glotz. — Ceux qui paraîtront dans la collection dirigée par M. Cavaignac sont, je le sais, très superficiels et dénués de toute originalité.

L'histoire de la société musulmane a été tentée, avec un nombre insuffisant de documents, par Von Kremer : *Culturgeschichte des Orients* (1875). — *Die Renaissance der Islam* de Mez est un recueil de faits des plus précieux sur la Société du xe siècle. — Quelques ouvrages arabes essentiels ont été traduits : *les Prolégomènes* de Ibn Khaldoum par de Slane ; les *Ahkâm as sultâniya* de Mawardi par Ostrorog et Fagnan ; le *Livre de l'Impôt foncier* d'Abou Daoud par Fagnan.

L'introduction de Goldziher au *Livre d'Ibn Toumert* publié par Luciani est essentielle pour l'histoire religieuse du Maghreb. — Les *Penseurs de l'Islam* de Carra de Vaux manquent d'ordre et de critique, mais contiennent des renseignements utiles.

Pour l'étude de la vie sociale, les vieux livres de Burckhardt sur les *Bédouins de Syrie* et de Lane. *Modern Egyptians* (1835) n'ont pas été remplacés. Mais il faut faire grand cas de Jaussen, les *Arabes au pays de Moab*, les *Fuqara*, etc., de Musil. *Arabia Petræa*, etc., et pour le Caire, des trois volumes de Bonjean et Ahmed Diyef,

*Mahmoud.* — Pour l'Afrique du Nord : Doutté. *Magie et Religion*, les *Marabouts*, *Merrakech*, etc. ; Augustin Bernard : Histoire de l'Algérie, le *Maroc*, le *Nomadisme* ; Bel et Ricard : le *Travail de la laine à Tlemcen* ; Bel : la *Céramique à Fez* ; Henri Basset : *Littérature des Berbères*, etc. ; Montagne : *Les Berbères et le Maghzen* Mme Gaucher : *La Femme de l'Aurès* ; Mlle Goichon : *Le Mzab* ; Doct. Legey : *Folklore marocain*, etc.

Le droit malékite, qui régit l'Afrique du Nord, a été largement étudié en France. Il faut consulter d'abord les ouvrages de M. Morand, doyen de la Faculté de droit d'Alger. Il y a de nombreuses études et thèses de Milliot, Arin, Bruno, Marçais, etc. Le *Mokhtaçar* de Sidi Khélil a été traduit par Seignette, Perron et Fagnan. — Pour le hanéfisme, le vieux Mouradgea d'Ohsson. *Tableau de l'Empire Ottoman*, reste utilisable. — Les Hollandais ont particulièrement étudié le Chaféisme : il y a deux traductions en français : le *Minhaj at talibin* et le *Fath al garib* par Van den Berg. — Querry a donné un gros recueil de droit chiite.

*L'histoire de la littérature arabe* de Cl. Huart est un répertoire utile, qui résume la *Geschichte der arabischen* Litteratur de Brockelmann. *A litterary history of the Arabs* de Nicholson (2e éd. en 1930 avec quelques additions) est une très bonne description de la littérature arabe dans le cadre de l'histoire. — La petite *history of the arabic litterature* de Gibb est un bon résumé (1929).

L'étude des géographes arabes avait été un moment poursuivie en France : traduction d'*Abôu l Féda* et *Introduction à la géographie arabe* de Reinaud, *Dictionnaire de la Perse* de Barbier de Meyard, *Voyages d'Ibn Battouta* de Défrémery et Sanguinetti, etc. Gabriel Ferrand a repris ces travaux et dirigé une collection de textes et de traductions des géographes arabes (Geuthner).

Sur les philosophes arabes, lire : Münk : *Mélanges* ; Renan : *Averroès* ; Carra de Vaux : *Avicenne* et *Ghazali* ; la *Passion d'Al Hallaj* de Massignon et son *Lexique de la mystique musulmane* ; le bon résumé de De Boer,

histoire de la philosophie arabe en allemand et en anglais.

Le *Précis de linguistique sémitique* de Brockelmann, dans l'adaptation de W. Marçais et Marcel Cohen est un excellent petit livre. Pour l'étude des dialectes vivants, les travaux essentiels sont ceux de W. Marçais : *Textes de Tanger, dialecte des Ulad Brahim, textes de Takruna*, etc. ; voir pour l'Orient le dialecte de Kafr Abida de Féghali (morphologie et syntaxe, 2 vol.).

Les écrivains arabes ont rarement eu la chance d'être traduits sous une forme fidèle et agréable. La *Chrestomathie arabe* de de Sacy fut une belle œuvre d'enseignement et de vulgarisation. *L'anthologie arabe* de M. Machuel est faite à coups de ciseaux dans les traductions publiées depuis un grand siècle ; l'auteur s'est abstenu sagement d'y rien mettre de son cru. — Le *diwân* de Farazdaq traduit par Boucher est un bon travail. Celles des *Prairies d'Or* de Maçoudi et des *Colliers d'Or* de Zamakhchari par Barbier de Meynard sont à la fois exactes et agréables à lire. — Pour les *Mille et une Nuits*, tout le monde connaît l'exquise infidèle de Galland et l'adaptation ultra-moderne de Mardrus ; voir les *Mille et un Jours* de Pétis de la Croix, le *Kalila et Dimna*, mes *Cent et une Nuits*, etc.

Le *manuel d'art musulman* (architecture) de Saladin (épuisé) était un recueil utile avec de bonnes photographies. Le volume de Migeon sur les *Arts Mineurs* a eu une seconde édition corrigée et augmentée. L'Afrique du Nord et l'Espagne (architecture) ont été étudiées par Georges Marçais dans deux volumes de tout point excellents. On ne peut que citer quelques auteurs de travaux sur l'art marocain : Henri Basset, Ricard, Terrasse. L'épigraphie arabe a été la principale étude de Van Berchem, dont le *Corpus* est une mine de faits et d'idées : il est continué par Gaston Wiet.

Sur la Perse, les livres de Gobineau. *Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale* et *Trois ans en Perse* ont gardé leur valeur. Voir aussi sur le Babisme et le Béhaïsme les publications de Browne, H. Dreyfus et

Nicolas. On a en français quelques bonnes traductions d'auteurs persans : le *Livre des Rois* de Firdawsi, par Mohl ; du *Boustan* de Sadi par Barbier de Meynard ; du *Beharistan* de Djami par Henri Massé ; voir aussi son *Essai sur le poète Sadi*, et les *Contes persans* de Bricteux. — Brown a donné une bonne *litterary history of Persia* (2 vol.).

Sur les mouvements du monde musulman moderne, on lira : le *Nouveau Monde de l'Islam* de Stoddart, trad française; le *Réveil de l'Asie* de Grousset ; l'*Islam et la politique contemporaine* (conférences de l'École des Sciences politiques, 1927) ; *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie* (1917) d'Alfred Bel ; et surtout le si utile *Annuaire du Monde musulman* de Massignon (3e éd. 1929).

## Système de Transcription.

La transcription des mots étrangers, des mots arabes surtout qui sont nombreux dans ce petit livre, a été établie sous la forme à laquelle le public français est accoutumé, et l'on n'a fait usage d'aucune lettre pointée. Cette méthode a des inconvénients ; d'abord elle entraîne des imprécisions que l'auteur demande aux étudiants de compléter eux-mêmes, et surtout elle produit la très désagréable typographie qui résulte de l'emploi fréquent de signes doubles pour rendre un son unique.

# Les institutions musulmanes

## CHAPITRE PREMIER

### Le domaine de l'Islam. — Son étendue. Les langues et les institutions.

Les institutions musulmanes sont celles qui sont communes aux peuples qui ont accepté la religion du Coran, soit par la conquête, soit par propagande pacifique de ses missionnaires et de ses confréries. L'Islam conserve une place considérable dans la vie religieuse de l'humanité : il compte environ deux cents millions de fidèles répartis sur une aire géographique très étendue, de la Chine au Maroc.

Les premiers conquérants arabes du VIIe siècle l'ont porté en Syrie, en Egypte et dans l'Iracq, chez des populations qui ne leur étaient point étrangères et dont les divergences religieuses n'ont pas empêché la formation d'un groupement vite islamisé et de langue arabe. De l'Egypte, l'Islam a gagné le monde berbère, qu'il n'a soumis qu'avec peine ; l'orthodoxie a fini par y vaincre les sectes dissidentes et la langue du Coran, l'arabe, y est devenu l'idiome dominant. Cependant, l'Afrique berbère a conservé sa physionomie personnelle et prépare son évolution propre sous la

direction intellectuelle de la France. — Pendant sept siècles, de 711 à 1492, les musulmans ont eu une influence prépondérante sur les destinées de l'Espagne ; ils ont laissé dans les cités des souvenirs d'art, dans la langue des traces de vocabulaire arabe, dans la vie sociale des allures d'Orient ; mais l'histoire de la reconquête espagnole et du gouvernement des rois catholiques s'est conservée, avec une rancune tenace, dans la mémoire des populations indigènes de l'Afrique du Nord. — S'infiltrant en Afrique par les voies commerciales et par la propagande des confréries musulmanes, l'Islam a pénétré en pays nègre jusque dans les régions équatoriales : il y a plus de surface que de profondeur.

En Asie, la conquête de l'empire perse a suivi immédiatement les premiers succès des compagnons du Prophète, et le califat abbasside doit à des Persans son plus durable éclat ; mais la Perse, en se ralliant au chiisme, a accentué son originalité, et, restée en possession de sa langue et de sa pensée indo-européenne, elle a conservé sa personnalité et elle doit avoir ses destinées particulières. Les cinquante millions de musulmans hindous, îlot de l'immense empire des Indes que l'invasion mongole a créé hors des centres traditionnels de l'Islam, ne peuvent que développer leur vie distincte, en contact avec des religions et civilisations diverses et sous l'influence de l'Angleterre qui initie une élite à la connaissance des sciences européennes. — Le groupe malais est important par sa masse (trente millions) et par son activité commerciale. Ses origines ethniques, sa situation géographique et le protectorat hollandais lui confèrent un durable particularisme. — Quelque importantes qu'elles soient, les colonies musulmanes de la Chine ne sont que des groupes perdus dans la gigan-

tesque nation chinoise : l'arabe n'y est qu'une langue religieuse, déchiffrée par quelques lettrés.

De la Perse, l'Islam s'est répandu vers le nord, en Transoxiane et au delà, parmi des populations tatares qui lui sont restées fidèles. — Par les Turcs Ottomans, il a conquis l'Asie Mineure et la Turquie d'Asie, s'est infiltré vers le Danube et la mer Adriatique ; au nord, les Tatars l'ont promené en Russie, où il reste vivant. — On peut négliger ici les petits groupements musulmans, qui existent, avec des origines diverses, un peu partout dans le monde.

Aucun des groupes importants que l'on vient d'énumérer n'a perdu, en devenant musulman, l'originalité que lui donnait sa situation géographique, le passé et les qualités particulières des hommes qui les composent : celle-ci se manifeste clairement par la langue, et l'on ne ferait qu'exagérer l'expression d'une observation juste, en disant qu'un peuple musulman a des institutions d'autant plus strictement musulmanes que l'idiome qu'il parle est plus rapproché de la langue du Coran. — Suivant ce principe, on peut mettre au premier rang de l'Islam, les peuples qui parlent l'arabe, soit depuis une époque indéterminée, comme en Arabie, soit depuis la conquête, comme en Syrie, Mésopotamie, Egypte et Maghreb ; il ne faut point cependant croire que ces populations parlent des idiomes identiques, ni que leurs mœurs soient exactement semblables : la langue et les mœurs d'un Bédouin de Syrie sont fort différentes de celles d'un habitant de Merrakech. Mais les ressemblances sont entre eux autrement étroites que celles qui rapprochent des populations parlant arabe les peuples qui, conservant leurs langues anciennes, témoignent ainsi de la persistance de leur personnalité. Les emprunts que celles-ci ont fait à la langue du Coran ont

un caractère artificiel : ce sont des termes religieux, des expressions administratives et des mots abstraits, c'est-à-dire le vocabulaire qu'un peuple reçoit d'une civilisation qui le domine et le gouverne. En outre, l'arabe a imposé les signes de son écriture au persan, au turc, au malais, etc., dont il a fait disparaître les anciens alphabets, sauf pour l'hindoustani (ourdou), idiome mixte formé au XII^e siècle, où celui du sanscrit persiste à côté des caractères arabes. Mais chaque langue a conservé son génie propre, qui vient non seulement des mots eux-mêmes, mais surtout de la façon dont on y comprend les flexions grammaticales, l'assemblage et la dépendance des termes, c'est-à-dire la morphologie et la syntaxe. — Le persan a superposé environ un tiers de mots arabes à son vocabulaire indo-européen, mais il a gardé sa conjugaison particulière du verbe et sa manière propre de construire une phrase. — Le turc osmanli littéraire, celui des livres et de la chancellerie, a été très loin dans l'emprunt : il a naturalisé des vocables arabes et des vocables persans, ne conservant qu'environ un tiers des mots appartenant à la langue populaire; mais il a soumis par force ces nouveaux venus aux lois turques, si éloignées de celles des langues sémitiques et des langues indo-européennes. Des remarques analogues s'appliqueraient à l'hindoustani, au malais, au berbère, au somali, etc. — Dans le domaine linguistique, comme ailleurs, l'influence musulmane s'est imposée à la vie intellectuelle des populations, qu'elle a plus ou moins pénétrée. Tout musulman devrait, en théorie, lire le Coran dans le texte arabe ; l'arabe est la langue religieuse des musulmans, leur idiome fraternel, le latin de l'Europe catholique du moyen âge ; il a apporté aux langues de son empire un vocabulaire

religieux et abstrait qui n'a point troublé la vie intime du langage. En somme, l'influence musulmane a créé une communauté linguistique qui ne va pas jusqu'à l'uniformité.

Les institutions des peuples convertis à l'Islam conservent donc leur originalité, et les décrire serait faire l'histoire sociale d'une partie de l'humanité : on n'a point l'audace d'entreprendre ici cette tâche. On cherchera seulement à exposer les traits principaux des institutions que ces populations doivent à l'Islam, celles qui leur sont communes, non point parce qu'elles leur ont été imposées par les lois générales de la pensée humaine, mais parce qu'elles sont une conséquence de la doctrine musulmane. Sans doute, on pourra parfois confondre, pour les faits qui ne sont point directement religieux, coutumes musulmanes et mœurs arabes : la distinction serait trop subtile dans un examen aussi rapide que celui-ci.

Comme il semble impossible de comprendre la doctrine de l'Islam sans connaître les grandes lignes de son histoire, on commencera par rappeler les points essentiels autour desquels s'est développée la pensée des musulmans au moyen âge et les directions diverses qu'elle a prises. On exposera ensuite les dogmes essentiels de l'Islam, puis les devoirs religieux du musulman, le « culte ». On essaiera enfin de préciser quelques faits de la vie sociale, économique et politique qui paraissent être caractéristiques de la société musulmane : certaines de ces institutions, celle du mariage par exemple, suivent des coutumes et des rites qui, pour être adoptés par le monde musulman, n'en sont pas moins la conséquence des idées magiques communes à l'humanité, avec des variations locales : il sera difficile, en en parlant, de

ne pas dépasser les frontières de l'Islam. Mais d'une façon générale, on respectera d'autant mieux ces limites que l'étendue de ce petit livre interdirait tout exposé des détails, pour lesquels on renvoie aux ouvrages signalés dans la Notice bibliographique.

## CHAPITRE II

### La formation des doctrines.

L'Arabie antéislamique. — Mohammed. — Les Califes. — Les Oméyyades. — Les Abbassides. — Le déterminisme et la liberté. — Les Moutazilites. — Le Coran incréé. — Droit et Théologie. — Hadith. — Sectes. — Kharidjites. — Chiites. — Ismaïliens. — Soufisme. — Inde. — Babisme et Béhaïsme.

Parmi les grandes religions de l'humanité, quelques-unes ont des origines lointaines et obscures. L'Islam est une religion récente qui date du VII^e siècle de l'ère chrétienne : son livre saint, le Coran, a été conservé sous une forme qu'il n'y a aucune bonne raison de ne pas croire authentique : des documents historiques, religieux et littéraires permettent de reconstituer l'histoire des origines de l'Islam, et si, malgré les recherches de l'érudition moderne, il reste encore bien des questions douteuses, on peut, dès maintenant, connaître la religion musulmane et en exposer le développement avec quelque certitude.

L'histoire religieuse de l'Arabie est incertaine, avant le VII^e siècle de notre ère : les textes épigraphiques sont insuffisants, et les documents arabes

postérieurs sont incomplets et tendancieux. Au temps de « l'ignorance », *jâhiliya*, les Arabes pratiquaient le culte des pierres, avec des cérémonies ambulatoires : des rites solaires, lunaires, stellaires s'étaient développés chez des populations pastorales et agricoles, dont les éléments commerçants et voyageurs se guidaient sur les astres, au cours des longs voyages nocturnes qui les sauvaient de la chaleur des jours ; le culte des hauts lieux avait des sacrifices, où l'on offrait les prémices des troupeaux ; des croyances à des démons locaux, djinns, goules, etc., et à une vague existence de l'homme après la mort sous la forme d'un double flottant, qui n'est plus le corps et qui n'est point l'âme, se combinaient avec des rites animistes, pour former un ensemble qui ne paraît pas avoir présenté une originalité bien nette. La conquête et le commerce avaient fait pénétrer en Arabie des doctrines étrangères : c'est sous ces deux formes que le Persisme y était apparu ; le Judaïsme et le Christianisme s'étaient infiltrés, un peu partout, et avaient fait des prosélytes.

Ce mélange confus de croyances et de rites, dès le VIe siècle, causait en Arabie un malaise moral qui, avant la venue de Mohammed, s'était manifesté par des essais d'organisation religieuse, qui sont mal connus et qui semblent avoir été un peu vagues. On a cédé à la tentation d'y voir un mouvement de conversion générale au christianisme : c'est une erreur. — D'autre part, tous les Arabes croyaient au savoir du devin *kâhin* et du « sachant » *châ'ir*, qui dévoilaient l'inconnu en des oracles qui par leur expression mystérieuse, rythmée et rimée (*sadj'*) s'imposaient à l'imagination de la foule.

Dès qu'il commence sa prédication, Mohammed apparaît comme l'un de ces magiciens plus ou moins

bien informés de l'inconnaissable, et c'est pour un mystificateur d'oracles que le tinrent ses adversaires, jusqu'à la victoire définitive. C'est à quarante ans, suivant la tradition, après une existence de commerçant et de voyageur qui lui fait porter ses regards au delà du mur de la Mekke, qu'il croit sentir en lui la parole divine et qu'il répand une prédication destructive des vieux cultes qui faisaient la gloire et la fortune de ses contribules, les Coréichites.

Devant leur opposition violente, Mohammed dut chercher un appui au dehors ; ne l'ayant point trouvé dans la cité voisine d'Et Thaif, il se tourna vers Yathreb où les juifs étaient nombreux ; l'ancienne jalousie qu'excitait la supériorité religieuse et économique de la Mekke contribua sans doute à gagner aux doctrines de Mohammed un groupe d'habitants de Yathreb, auprès desquels il se réfugia en 622 (*hijra* = hégire) avec quelques partisans fidèles : Yathreb devint la ville du Prophète, *Madinat en Nabi*, Médine.

A la Mekke, le Prophète n'avait point précisé sa doctrine : les chapitres du Coran qui datent de cette époque ont un souffle poétique, violent et court, qu'on ne retrouvera point plus tard ; mais, quand ils n'attaquent point les infidèles, ils s'en tiennent à des préceptes un peu vagues sur l'unité divine, le jugement dernier, la vie future. C'est à Médine que Mohammed devint chef d'Etat, et que le Coran, tout en conservant son caractère de loi quotidienne qui apporte la solution de toute situation nouvelle, prit l'allure plus précise et plus prosaïque d'un code religieux, politique et civil. Il fait le droit de la communauté musulmane, de la *oumma*, groupement nouveau qui domine l'organisation tribale sans la détruire et que le Prophète gouverne par son autorité

morale, au-dessus des chefs de tribus. La doctrine a subi nettement l'influence du judaïsme et du christianisme tels qu'ils existaient en Orient au VII$^{e}$ siècle. Pendant les dix années que Mohammed passa à Médine, jusqu'à sa mort en 632, il s'efforça de convertir, puis d'écraser les juifs de l'oasis, ensuite les tribus arabes du Hidjaz ; mais il n'y réussit qu'en luttant sous toutes les formes contre l'hostilité des Mekkois. Médine fut alors la cité du Prophète et la capitale de la foi, en face de la Mekke, l'ancienne ville sainte, peuplée de marchands idolâtres. Conquise par Mohammed, qui y rétablit le culte oublié d'Allah fondé par Abraham, la Mekke devint la ville d'Allah, où l'on adore sa maison et où l'on vient accomplir les rites sacrés du pèlerinage. Mais, à travers le temps, une hostilité persistera entre les deux villes, Médine, résidence des descendants du Prophète et des grands imams de la loi, et la Mekke, qui, malgré son caractère sacré, restera la cité des marchands habiles et rapaces. Durant de longues années, les deux cités seront gouvernées par deux familles rivales, toutes deux issues de Fatima, toutes deux chérifiennes.

La nouvelle religion se répand par la récitation répétée du Coran que conserve et transmet la mémoire tenace des Arabes. Mais la parole d'Allah manque souvent de précision et de clarté. Elle trouve en Mohammed un vivant commentaire : le livre divin, le Prophète le réalise par ses actes, par sa parole, par son silence même. Le groupe des fidèles qui entoure le maître le prend pour modèle et s'efforce d'imiter ses moindres actions ; par leur exemple donc, par leur souvenir et par le souvenir de leur exemple, la loi commentée par Mohammed se répand et se développe en tradition orale.

Après sa mort, les imperfections de l'organisme

qu'il a créé apparaissent brutlement : il faut un chef à la *oumma*, et aucune règle n'a été posée pour en préparer le choix. C'est un hasard, semble-t-il, l'énergie et la décision d'Omar, qui empêche l'Islam de se briser dès la première tourmente contre les multiples écueils de l'ambition individuelle et de l'orgueil des tribus.

Le Prophète, avant de mourir, avait lancé ses adeptes à la conquête des terres infidèles. Sans doute, la sainteté de l'entreprise commune et la richesse du butin conquis par l'effort de tous et partagé entre tous avaient vite resserré les liens entre les guerriers de l'Islam, quand ils n'excitaient pas des intérêts contraires et des vanités ennemies. Mais, au contact des civilisations étrangères et dans les jouissances d'un bien-être inconnu, des idées nouvelles s'étaient éveillées parmi eux : et l'on comprit la nécessité de fixer des règles que le Coran n'avait pu prévoir. Elles le furent, dans l'esprit du livre saint et de la tradition, par des hommes qui en étaient pénétrés, mais qui malgré tout apportèrent chacun à sa tâche la couleur propre de son tempérament particulier : les quatre premiers califes, Abou Bekr, Omar, Othman, Ali, maintiennent la *oumma* dans la « voie droite » tracée par le Prophète : ils sont les *râchidin*.

Cette direction sainte ne suffit plus aux califes oméyyades (681-750). Le successeur du Prophète, *Khalifatou rasouli llahi*, est un coréichite très pratique, réalisateur, assez indifférent en matière religieuse, un peu grisé sans doute par la fortune inattendue qui a fait de lui le successeur du roi des rois sassanides et l'égal du *basileus* de Byzance. Il est trop clairvoyant pour ne pas comprendre la puissance de l'organisation dont il a vaincu les serviteurs aveulis : et il conserve toute l'administration byzan-

tine et persane qui soutient l'armature fragile du nouvel Etat, et lui permet de durer. Sans doute il ne porte aucune atteinte sacrilège au Coran et à la tradition du Prophète ; mais à travers celle-ci s'infiltrent des principes et des idées nouvelles, qui sont celles des populations conquises.

Cependant, dès le règne d'Othman, des dissidences graves s'étaient manifestées entre les divers éléments de la communauté musulmane. Elles aboutirent au massacre du malheureux calife et la communauté musulmane se trouva coupée en deux tronçons : les Coréichites, réunis autour du gouverneur de Damas, Moawia, prirent pour mot d'ordre la vengeance du meurtre d'Othman ; sous l'étendard d'Ali se groupèrent ceux des compagnons du Prophète qui n'avaient rien oublié de la lutte contre les Mekkois : au second plan, Aïcha, la plus jeune veuve du Prophète, tenta, sans succès, de briser son ancien ennemi, Ali, auquel elle ne pouvait pardonner d'avoir été parmi ceux qui à Médine l'avaient regardée avec une sourire malveillant quand elle avait été ramenée du désert par un bédouin isolé et attentif.

Les deux grands partis correspondaient d'ailleurs à des régions séparées par le désert, où la race, les traditions et les influences politiques étaient différentes, la Syrie byzantine et la Mésopotamie persane. Ils se trouvèrent en présence à mi-chemin, à Ciffin, sur le moyen Euphrate, en 657, et après des combats sans issue Moawia eut l'habileté de préparer un arbitrage qui lui assura le pouvoir. L'indécision d'Ali et en même temps l'allure de souveraineté légitime, héréditaire et presque divine, que certains de ses partisans commençaient à donner à son autorité, séparèrent de lui un groupe important de « vieux croyants », tenaces dans leurs idées d'égalité poli-

tique et de souveraineté élective, les Kharidjites. Ecrasés par Ali, ils restèrent un parti politique, actif et remuant, qui contribua aux désordres du califat, et dont on rappellera plus loin les tendances. — A leur tour, les fidèles adeptes d'Ali, qui prirent désormais le nom de Chiites (partisans), furent vaincus par Moawia et par Yézid qui fit massacrer les descendants du Prophète à Kerbela (680). Mais le Chiisme resta bien vivant : on le retrouvera.

Parmi ces querelles, la dynastie oméyyade use en quelques dizaines d'années ses forces à l'exercice du pouvoir. Après les souverains énergiques, aidés de ces grands gouverneurs de provinces, dont El Hajjaj ben Youssef est le type le plus parfait, l'Islam connaît un souverain à la mode de Médine, un homme pieux que l'histoire abbasside a seul respecté parmi les Oméyyades, un consciencieux, inférieur aux circonstances, Omar ben Abd el Aziz (717). — Ses successeurs sont des faibles, au moment où en Iraq et en Perse la famille du Prophète devient le centre d'attraction d'éléments nouveaux et divers : d'abord, le persisme qui, un moment brisé, réclame de nouveau sa place au soleil ; puis le mécontentement des populations soumises qui cherchent à préciser leur statut personnel et à grandir leur rôle économique et politique ; aussi l'agitation factice de quelques meneurs qui jettent aux derniers Oméyyades l'accusation d'impiété, comme d'autres en ont écrasé jadis le malheureux Othman.

Les partisans d'Abou Moslim, sans l'avoir tous prévu ni souhaité, conduisent au trône les descendants d'el 'Abbas, cousin germain du Prophète (749). Le calife abbasside fait avant tout profession de piété et de respect pour la tradition. Il est, comme au temps heureux de Mohammed, l'interprète naturel

du livre saint soit par lui-même, soit par les théologiens et les juristes auxquels il accorde sa confiance. Les historiens opposent sa piété, sa sainteté, à l'irréligion et aux vices des califes oméyyades ; il y a là une tendance polémique dont il ne faut pas rester dupe. Mais il est aussi un souverain à la persane, demi-dieu, roi fastueux et splendide, autour duquel se développe le luxe familier aux populations de l'Iraq et de la Perse, qui n'ont point oublié tout leur passé artistique. La cour du calife réunit dans un assemblage un peu étrange : de pieux docteurs et des chanteurs, des cadis et des poètes, des pédants et des escamoteurs. Les nuits exquises de Bagdad sont l'heure des réunions royales ; après avoir pieusement fait la prière du soir, on chante des vers et l'on boit entre deux chansons ; la voix des chanteuses et celles des luths pénètrent de mélodies doucement puissantes l'air déjà vibrant du murmure des eaux courantes et des vapeurs parfumées des cassolettes ; quelque incident imprévu vient varier la fête quotidienne, l'interrogatoire d'un prisonnier fécond en réparties et en verve, la visite d'un moine mendiant orgueilleux et brutal, parfois une tête que l'on fait trancher tandis que les coupes circulent ; la nuit approche de sa fin, l'ivresse alourdit les cœurs, et l'on pleure, et l'on récite des vers sur la brièveté de la vie ; enfin l'aube approche, et ceux des convives qui peuvent encore se tenir debout, font pieusement la prière de l'aurore : vie pleine de sensations violentes et délicates, de grossièreté et de raffinement, dont on retrouverait l'analogue, avec plus de force et d'éclat, dans notre Renaissance et qu'ont excellemment peinte les Mille et une Nuits, le Livre des Chansons, les Prairies d'Or, les historiens et les poètes.

A ses débuts, la dynastie abbasside est servie par

un lieutenant, qui est, plusieurs fois, un homme supérieur, le *visir*, dont la vie est brûlée entre les soucis du pouvoir et les plaisirs obligatoires de l'intimité califienne. Il maintient et développe la vieille administration byzantine ou sassanide que les diversités locales n'ont point encore réussi à briser.

Tandis que l'empire des califes, du VIIe au Xe siècle, se forme, s'affermit et dure, la société musulmane est remuée par des querelles religieuses qui prouvent sa vitalité intellectuelle et qui fondent les doctrines définitives de l'Islam.

La question du déterminisme et de la liberté humaine a inquiété, dans tous les temps, la pensée des hommes ; elle s'est posée, dès l'époque oméyyade, devant les musulmans auxquels le Coran ne semblait point donner une doctrine sûre et claire. Allah est omnipotent : il est loin de l'homme qu'il mène à son gré ; mais il est aussi toute justice, et on résiste à admettre qu'il veuille contraindre sa créature au mal. Cependant, parlant des indécis sans sincérité qui à Médine trompent le Prophète, Allah a dit (Cor., 2, 6) . « Allah a mis un sceau sur leurs cœurs et sur leur entendement ; sur leurs yeux, il y a un voile ; et pour eux, il y aura un châtiment terrible. » Donc Allah les punira de l'incroyance qu'il leur a imposée ! — D'autre part, de nombreux passages du Coran montrent que la rémunération finale sera la conséquence d'actes volontaires des hommes : l'histoire des gens de Thamoud (Cor., 41, 16) est caractéristique à cet égard. — Le Coran fournit donc des indications contradictoires ; il n'a aucune doctrine ; peut-être, comme on l'a supposé, le Prophète en a-t-il changé en passant de la Mekke à Médine. Peut-être du flottement apparent de la pensée se détacherait-il avant tout une image, et le Coran rejoindrait ainsi

le plus moderne des philosophes français : les hommes sont des voyageurs errant dans le désert : aux bons, Allah montrera la voie droite, il laissera les méchants errer et se perdre.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de la liberté humaine se montre nettement à Damas, sous l'influence de la philosophie grecque, en face de l'enseignement de l'école médinoise. On pouvait s'attendre à ce qu'elle fût approuvée par les califes oméyyades, dont la religiosité est faible ; mais le fatalisme est, en politique, une théorie heureuse pour faire accepter par les masses une autorité un peu lourde ; les souverains de Damas préfèrent donc jouer le rôle d'instruments aveugles du destin. — Entre les deux parties, les Qadarites, partisans de la liberté humaine et adversaires de la prédestination (*qadar*), et les Jabarites, adeptes de la contrainte divine (*jabar*), la lutte continue jusqu'à l'entrée en scène, vers 750, d'une école de théologiens plus modernes que les seconds, plus respectueux de la tradition que les premiers, les *moutakallimin*, qui introduisent dans la discussion les procédés de la dialectique grecque (*kalam*). Les plus illustres d'entre eux sont les Moutazilites, ceux qui se sont « séparés du monde », suivant l'étymologie la plus vraisemblable : car si leurs tendances les éloignent des doctrines étroites de la vieille orthodoxie, ils ne sont point cependant des intellectuels philosophes, mais pour la plupart, des ascètes, comme leur fondateur Wacil ben 'Athâ.

Avec tous les enseignements que leur impose leur respect pour les textes sacrés, ils introduisent dans les discussions théologiques, la raison, *el 'aql*, un mot qui apparaît pour la première fois et qui n'est point dans le Coran : non point que les Moutazilites puissent même penser à opposer la raison et la foi :

ils les allient au contraire étroitement, et ils professent que la volonté divine est parfaite, parce qu'elle est le principe absolu et nécessaire du vrai, du beau et du bien. Cette intervention de la raison humaine dans les choses de la foi, quelque timide qu'elle puisse être, entraîne des conséquences importantes de détail, et ce furent ces détails, concrets et proches, qui seuls intéressèrent les fidèles et excitèrent leurs passions.

Le moutazilisme modifiait en effet la notion de la fatalité, puisqu'il partait d'un principe essentiel, la justice divine (*el 'adl*). Allah est juste et bon, et s'il permet que les fidèles les plus pieux soient atteints en ce monde de malheurs immérités, il les en rétribuera doublement dans la vie future. Ce n'est point lui qui égare les méchants : il les abandonne seulement à leurs erreurs, pour les en châtier à la fin des temps.

D'autre part, la nouvelle doctrine s'en tient strictement au principe de l'unité, c'est-à-dire qu'elle réprouve l'interprétation verbale qui transforme des épithètes accolées au nom d'Allah : celui qui voit, celui qui entend, etc., en des attributs (*cifât*) indépendants de son essence (*zhât*). C'est en ce sens qu'elle place la doctrine de l'unité divine, le *taouhid*, en tête de ses principes directifs, et c'est aussi en ce sens que plus tard le Mahdi des Almohades, Ibn Toumert, fera de ce mot sa devise.

Dans la querelle des attributs divins, les Moutazilites heurtaient une opinion dominante, qui était plutôt une tendance de l'esprit qu'une doctrine : l'anthropomorphisme. La théologie orthodoxe, à diverses époques, a poussé très loin l'assimilation de la forme humaine. Prenant pour point de départ une phrase du Coran sur la création d'Adam, elle a interprété à la lettre tous les passages où Allah voit,

marche, entend, ceux qui mettent en action ses mains, ses pieds ; et un professeur, voulant préciser le sens d'un passage où il est dit qu'Allah descend, descendait lui-même les degrés de sa chaire en ajoutant : « Allah descendit, comme je descends moi-même en ce moment. » Contre cette compréhension grossière de la divinité, les Moutazilites protestèrent énergiquement et s'efforcèrent de découvrir des interprétations figurées et symboliques, qui blessèrent d'autant mieux les sentiments de la foule qu'elle ne les comprenait point.

Sur un autre point concret, ils excitèrent des résistances et des réactions aussi vives. La nature du Coran était le sujet de discussions passionnées : le livre saint, parole d'Allah, en est-il seulement la représentation, créée par lui, ou est-il cette parole même, émanation d'Allah, donc incréée comme lui-même? En conséquence, le Coran, sous sa forme matérielle verbale, a-t-il été créé pour la révélation, ou chaque exemplaire du Coran doit-il être considéré, non point comme une reproduction de la parole divine, mais comme s'identifiant à cette parole même? Les Moutazilites se prononcèrent nettement pour la doctrine de la création du Coran et repoussèrent toute matérialisation grossière et subtile de la parole divine. Leur manière de voir devint doctrine d'Etat sous le calife El Mamoun (813-833), et l'intolérance d'une secte qui semblait libérale se manifesta avec la férocité ingénieuse qui plaît à l'Orient ; pendant plusieurs années, les partisans du Coran incréé furent fouettés, emprisonnés, massacrés. Puis la roue du sort ayant tourné, le calife El Motawakkil (847-862), type classique du souverain licencieux et dévot, envoya les Moutazilites remplacer leurs adversaires dans les prisons et sur les gibets.

D'ailleurs ce fut la vieille et étroite doctrine des docteurs de Médine qui en dernier lieu triompha, au moins quant au fond des choses. Dans la forme la nouvelle école de théologiens se para des dehors d'une dialectique rationaliste. L'école d'Aboul Hassan el Achari (mort en 933) emprunta aux *moutakallimin* leurs procédés de discussion, mais s'en tint strictement aux anciennes doctrines, et particulièrement à celle du moins souple des quatre chefs des rites orthodoxes, l'imam Ahmed ibn Hanbal. C'est l'Acharisme qui est devenu, d'une façon générale, la doctrine orthodoxe de l'Islam, sans que des tentatives récentes aient réussi à la moderniser.

Ce n'est que par un artifice de langage qu'on vient d'isoler les faits proprement théologiques des théories relatives aux devoirs du musulman dans sa vie religieuse, civile et économique, ensemble de théories connexes dont l'étude constitue ce qu'on appelle le droit musulman (*el fiqh*). Les théologiens, dont on vient de parler, sont aussi des juristes. Il est temps que l'on précise les sources auxquelles les uns et les autres ont puisé, bien qu'elles diffèrent en quelque mesure, et que les musulmans aient distingué les principes du droit (*ouçoul el fiqh*) des principes de la religion (*ouçoul ed din*).

On a indiqué précédemment le rôle immense que le Prophète, intermédiaire de la révélation, a joué d'autre part comme interprète de cette révélation : en imitant sa conduite, les compagnons de Mohammed (*el'açhâb*), ont développé ce commentaire.

Après la disparition de cette première génération de fidèles, ce commentaire vivant se transmit par la voie orale, et la liste des passages successifs d'une autorité à une autre s'allongea de plus en plus. C'est sous cette forme purement orale que ces « récits »

(*hadith*, pluriel *ahâdith*) se sont conservés. A l'époque oméyyade où l'on commença à les utiliser comme base de discussions ou de décisions nouvelles, les hadiths n'étaient ni recueillis dans des ouvrages livrés au public, ni soumis à un essai de critique. Or il devait arriver que chaque théologien, chaque juriste, auteur d'une doctrine ou d'un argument nouveau était tenté de fabriquer à l'appui de sa thèse un hadith qui lui donnait le poids de l'autorité prophétique ; il lui suffisait d'y ajouter une « chaîne d'appui » (*silsilat el asânîd*, sing. *isnâd*) dont le modèle était désormais connu : « Un tel m'a rapporté tenir d'un tel, qui le tenait d'un tel, etc., qu'il avait entendu ou vu le Prophète, etc. » Vrai ou faux, authentique ou fabriqué, le hadith remonte à un personnage connu, et il y en a d'abondantes collections dont les premières sources sont par exemple Ibn el Abbas et Aïcha. Un jour vint où les docteurs de l'Islam, au milieu des discussions qui les divisaient, sentirent la nécessité de choisir parmi la foule des hadiths transmis de bouche en bouche ceux qui paraissaient être authentiques, et de les consigner dans des ouvrages classiques où ils seraient à l'abri de la falsification et de l'oubli. Une science auxiliaire du hadith, la critique, s'efforça de faire un choix équitable ; mais elle resta toute extérieure, et s'attacha seulement à l'examen des *isnâd* et à la possibilité matérielle de la transmission orale d'un traditionniste à un autre. L'érudition moderne cherche à pousser plus avant la critique, non sans hésitation et sans risque d'erreur.

Le mouvement législatif, dont on vient d'indiquer les débuts, s'est développé durant le califat oméyyade et le califat abbasside par l'effort continu des théologiens et des juristes. En donnant plus loin quelques

détails sur les sources de la religion et du droit, on complétera les indications qui précèdent.

On a vu comment, au sein même de l'orthodoxie, des tendances diverses s'étaient tout d'abord manifestées, puis avaient été étouffées et avaient abouti à une doctrine commune qui est la loi normale de l'Islam. Mais on a indiqué plus haut (p. 27) que des divergences plus profondes s'étaient élevées dès la fin du VIIe siècle, à la naissance des sectes kharidjites et chiites : elles n'ont point été effacées et ce sont elles dont il importe maintenant de résumer l'histoire

Après la bataille de Ciffin (657) qui avait mis en présence les partisans d'Ali et ceux de Moawia, un groupe important de guerriers de l'armée alide, on l'a dit plus haut, en quitta les étendards (*khârijiyin*) et se donna des chefs particuliers « pour la prière et pour la guerre. » Leurs tendances sont caractérisées par la persistance des vieilles idées bédouines d'indépendance, par le respect strict envers la tradition du Prophète et par la répugnance à accepter la domination héréditaire d'une dynastie. Les Kharidjites se séparent, du reste, de la communauté musulmane, sur la question du choix du calife qui d'après eux doit être soumis à une véritable élection ; en outre, ils n'acceptent point le principe d'après lequel le calife doit être coréichite, et qui, à l'époque de la crise de Ciffin, également favorable à Ali et à Moawia, était considéré par tous deux comme une loi de l'Empire ; ces dissidents vont jusqu'à admettre que le souverain peut n'être point un Arabe. Leurs doctrines religieuses et juridiques prétendent, non sans raison, à une stricte observance des principes de la primitive loi musulmane ; cependant certains groupes kharidjites modernes, les Mzabites algériens par

exemple, tout en s'en tenant à la rigidité des idées, se sont fort bien adaptés aux conditions économiques d'une société nouvelle. Les Kharidjites sont âpres à considérer comme infidèles (*kâfir*) les musulmans qui ne pensent pas exactement comme eux, et d'ailleurs l'orthodoxie les exclut à leur tour de l'Islam.

Après avoir agité de ses rébellions le califat d'Orient, le Kharidjisme n'occupe plus dans le monde musulman qu'une place secondaire ; mais il y reste bien vivant. L'Oman et sa colonie, Zanzibar, l'oasis de Syouah et le Djebel Nefousa en Tripolitaine, le Mzab dans les confins sahariens de l'Algérie sont les principaux îlots d'une doctrine qui a en outre laissé des traces dans les coutumes locales de certaines populations berbères de l'Afrique du Nord.

Au moment où naissait le Kharidjisme, se formait un autre parti, une autre *chi'a*, qui se réservait ce nom, les Chiites ; c'est le parti d'Ali, qui prit sa couleur définitive après l'assassinat du gendre du Prophète en 661 et surtout après le massacre de Kerbéla où les soldats du calife oméyyade Yézid égorgèrent le second fils d'Ali, Hossein, sa famille et quelques serviteurs fidèles (680). — Dès la mort du Prophète, un groupe de Médinois avait considéré son cousin germain, le mari de sa fille Fâtima, comme son successeur légitime et nécessaire : ils avaient subi Abou Bekr et Omar ; ils combattirent sourdement Othman et contribuèrent à sa perte. A sa mort, Médine, Coufa et Baçra furent les capitales du califat d'Ali ; mais l'incapacité du souverain et la légèreté de ses partisans cédèrent devant l'énergie des premiers califes de Damas, et la fraction alide ne fut plus représentée que par des groupes épars d'agitateurs qui, on l'a dit plus haut, contribuèrent sans l'avoir souhaité au succès de la révolution abbasside.

L'opposition que les Chiites tentèrent contre les premiers représentants de la nouvelle dynastie fut sans succès, et ils virent successivement s'éteindre, avec leurs espérances, plusieurs branches des descendants authentiques du Prophète. C'est à la faveur de ces événements que naquit et se développa la doctrine du retour de l'imam (*raj'a*), qui a sans doute son origine dans les croyances judéo-chrétiennes. Les Chiites refusèrent de croire à la mort du dernier descendant de l'une des branches alides, Mousa, Ismaïl ou Zéid, suivant les sectes, et acquirent la certitude que ce personnage restait caché, pour réapparaître à l'heure opportune. En attendant son retour, la communauté chiite supporterait la domination d'un souverain illégitime, et sous les pratiques extérieures de l'orthodoxie, déguiserait ses opinions hérétiques.

La croyance en l'imam caché entraînait de graves conséquences. Elle donnait tout d'abord au Chiisme les allures et la mentalité d'une société secrète, ce qui devait conduire à la formation de groupements secondaires, dont on dira un mot plus loin et qui, s'écartant de plus en plus de l'Islam orthodoxe, en sortirent même assez complètement pour aboutir à l'athéisme intégral. Le Chiisme s'adonnait aux réunions mystiques, aux pratiques d'extase et tendait ainsi vers le Soufisme. — D'autre part, l'absence de l'imam et le caractère mystérieux dont elle l'auréolait devaient inévitablement lui faire attribuer des pouvoirs surnaturels. On parlera plus loin de l'effluve sacrée qui rayonne du corps des saints : elle n'est qu'un pâle reflet de la lumière divine qui, suivant les idées chiites, d'Adam s'est transmise aux Prophètes, puis au père de Mohammed et à celui d'Ali, à ceux-ci et à leurs descendants issus de Fâtima. L'imam chiite est impeccable (*ma'çoum*) : à aucun

moment de sa vie, il n'a pu commettre une seule faute contre la loi. Il est infaillible dans le gouvernement des hommes. Ces idées, qui sont communes à tous les Chiites, ont été poussées à l'extrême par certains d'entre eux : l'imam fait des miracles, il n'a point d'ombre, car il est toute lumière ; à quelques-uns même, il apparaît comme une émanation directe, comme une partie de la divinité. — Il en résulte enfin que, si la communauté chiite réussit à échapper à une domination musulmane orthodoxe, donc hérétique, elle ne pourra être gouvernée (c'est le cas de la Perse moderne), que par un roi, un châh, qui tient la place de l'imam, en attendant que celui-ci veuille bien se révéler. La porte est ouverte à tous les aventuriers qui s'aviseront de jouer son rôle.

Le Chiisme comprend diverses branches qui se distinguent par la lignée des imams alides dont ils reconnaissent l'autorité. La principale est celle qui accepte douze imams, dont la descendance s'arrête à Mohammed ben el Hassan ; ce sont les Duodécimains ou *Imâmiya*. Les Zeidites remplacent le cinquième de ces imams par Zeid, fils de Ali Zein el Abidin, qui est devenu l'imam caché : c'est à cette branche qu'appartient la dynastie édrisside de Fez (791-926) et les imams du Yémen ; il y a encore des Zeidites dans l'Arabie méridionale.

Les Ismaïliens, qui prennent leur nom d'un septième imam, Ismaïl ben Ja'far eç Çâdiq, qui clôt la liste des souverains légitimes, n'ont pas seulement joué un rôle considérable dans l'histoire de l'Afrique du Nord avec le Mahdi Obéid Allah et la dynastie fatimide que l'illogisme religieux fit régner en Tunisie, puis en Egypte ; mais l'histoire de l'Orient et des Croisades est pleine de leurs exploits et de leurs

merveilles. C'est sous cette forme que le Chiisme a le plus complètement développé son rôle de société secrète, caractérisé par l'obéissance absolue à son chef, et par une initiation religieuse qui, poussant à l'extrême limite l'interprétation allégorique du Coran, a conduit ceux qui l'ont reçue tout entière à une complète indépendance religieuse et morale. Les Ismaïliens n'ont pas disparu : les Druzes du Liban conservent la croyance en la divinité du calife El Hakim et attendent son retour ; il reste, en Syrie et ailleurs, des traces des « Assassins » ; l'Inde a des Ismaïlis, récemment encore groupés autour d'un musulman en partie rallié aux idées européennes, Agha Khan. Au Liban, les Noçairis combinent avec le Chiisme des rites et des interprétations antérieures à l'Islam et au Christianisme.

L'allure nouvelle qu'avait prise le Chiisme le conduisait, on vient de le dire, dans le voisinage du Soufisme. Il importe d'expliquer d'un mot quelles sont les origines et les tendances d'un mouvement moral qui tient une grande place dans l'histoire de la pensée musulmane.

La communauté musulmane primitive n'est nullement ascétique. En des hadiths de circonstance, le Prophète, tantôt conseille à ses fidèles de jouir des biens de ce monde, tantôt d'y renoncer pour se consacrer à des exercices de piété ; quels qu'aient été sa véritable doctrine, sans doute éclectique et variable, et ses penchants personnels, il eût été étrange que ses compagnons, dont l'existence s'était écoulée d'abord dans les incertitudes journalières de la vie arabe, eussent regardé avec dégoût les biens terrestres qui dès les premières campagnes de conquête venaient s'amonceler à leurs pieds. Certains érigent en système le pillage et l'avarice ; d'autres, par réaction, pra

tiquent ou affectent le renoncement aux jouissances de ce monde, qui compromettent le bonheur promis dans l'autre. Les deux tendances s'accusent dès la période oméyyade, et s'appuient l'une et l'autre sur des hadiths « authentiques » : et il y a autant de naïveté ou de préjugé à accepter ceux qui célèbrent l'ascétisme du Prophète qu'à suivre uniquement et aveuglément ceux qui le montrent avant tout préoccupé de la toilette de ses femmes, de ses propres vêtements, de ses teintures et de ses parfums.

Les conquêtes, celles qui mettaient les Arabes en face de richesses inconnues, leur faisaient en même temps connaître des hommes qui y avaient volontairement renoncé. Les tendances ascétiques qui s'éveillaient dans la communauté musulmane allaient donc trouver en Syrie et en Perse des modèles et des enseignements qui leur permettaient de se développer. Les mœurs du solitaire chrétien et celles du moine bouddhiste étaient des exemples dont les théologiens musulmans pouvaient reconstruire la doctrine avec les débris du néoplatonisme. Ainsi naquit le soufisme, la doctrine des gens qui renoncent au monde, et qui, vêtus de rudes habits de laine (*çouf*), s'en vont de ville en ville, cherchant Allah.

Développé dans l'Islam, le soufisme tend en effet à s'en détacher : le soufi n'est musulman qu'à la surface. Il fait bon marché du Coran et de la Sounna ; car il est, avant toute chose, préoccupé de s'unir à la divinité par un élan mystique du cœur, et l'essentiel du culte consiste pour lui dans les pratiques qui, en abolissant l'intelligence et la conscience, préparent au sentiment d'extase qui le rapproche d'Allah. Souvent l'union avec la divinité se réalise : le soufi ne sait plus s'il est lui-même ou s'il est dieu. Et le soufisme réveille, pour son service, de vieilles névroses

dont l'action contagieuse ne s'est point atténuée au cours des temps.

Le soufisme a une influence sensible sur la désorganisation et la décadence de l'Etat musulman. Puissant auprès des foules et redoutable aux souverains, le soufi n'apporte que négation et abstention. Il peut détruire, et violemment : il n'a aucun moyen de reconstruire. En politique, le mysticisme conduit au nihilisme intégral, s'il ne ramène point par un détour au despotisme absolu : et c'est ainsi que, quittant sa vraie route, le soufisme est venu à la rencontre du chiïsme.

A mi-chemin de ces excès contraires, le soufisme grâce, sans doute, à l'influence personnelle d'un homme supérieur, Ghazâli (mort en 1111), a exercé sur l'orthodoxie musulmane une influence inattendue et heureuse. Théoricien de l'Islam officiel pendant la première partie de sa vie, Ghazâli n'a point sombré dans le soufisme complet : tout en lâchant la bride au sentiment, il a conservé la lucidité de son intelligence. Il a apporté à l'Islam orthodoxe une vie intérieure, que celui-ci a d'ailleurs oubliée en rabâchant des manuels, mais qu'il pourrait retrouver en modernisant les idées du vieux maître, qui s'adaptent aux doctrines orthodoxes sur toutes les surfaces essentielles.

Dans la vie sociale de l'Islam, le soufisme a, dès le califat abbasside, pris sa place au soleil. Ses adeptes se sont réunis dans des couvents (*khangâh*, *ribât*), où ils menaient la vie incomparable, sous la direction d'un cheikh ; quelques-uns d'entre eux se consacraient à l'enseignement. Les relations qui unissaient les couvents les uns avec les autres par les visites qu'échangeaient fréquemment leurs fidèles, et l'influence personnelle de quelques personnages illustres

conduisirent à des groupements conventuels qui suivaient la même règle et se soumettaient à des pratiques religieuses semblables. A ce point de son évolution, le soufisme rejoint le mysticisme chrétien et les congrégations monacales de l'Occident : il les appelle des confréries, dont les membres sont dits « pauvres » (*fouqarâ*) ou « frères » (*khouân*). On dira plus loin comment le soufisme et ses moines devaient ensuite nouer des liens intimes avec le culte des saints et le maraboutisme.

Ces pénétrations d'éléments divers, qui sont les conditions normales du développement des institutions humaines, ont eu, dans l'histoire moderne de l'Islam, des effets qu'il importe de signaler rapidement.

Sans doute, l'essai infructueux d'un syncrétisme religieux tenté au XVII^e^ siècle par le souverain original que fut l'empereur mongol Akbar, n'a point laissé dans l'Inde de souvenirs vivaces et ce n'est point à lui qu'il faut rattacher les tendances actuelles de l'Islam hindou : cependant il est probable que tout n'en a point été perdu, et c'est en tout cas dans des voies analogues que se sont dirigés d'autres réformateurs religieux.

Le Chiisme, figé, comme l'orthodoxie, dans les formules rigides et lié à la vie intellectuelle étroite et machinale d'une clique cléricale, les Mollahs, a subi, au XIX^e^ siècle, un assaut très rude qui l'a laissé ébranlé pour un long temps. Un personnage à la fois instruit et illuminé, Mirza Mohammed Ali, prétendit sentir en lui la manifestation de l'Imâm caché et le souffle divin : il dit être la porte (*Bâb*) qui s'ouvrait sur une humanité parfaite. Détaché de l'esprit traditionnel, il voulut non point ramener l'Islam aux principes antiques, mais lui en apporter de nouveaux;

imbu d'autre part des idées des Ismaïliens, qui faisaient peu de cas des rites et tendaient tantôt vers le rationalisme, tantôt vers le mysticisme, il montrait à l'Islam un avenir de manifestations divines successives, dont chacune, après lui, apporterait une nouvelle connaissance de l'Au delà. A une théologie, un peu vague, le *Bâb* joignait une éthique pratique qui, mieux fixée que celle de l'Islam, prétendait notamment développer la solidité et la moralité de la famille en réalisant l'indépendance des femmes. Il osait même pénétrer sur le terrain politique en opposition très nette avec les classes dirigeantes de la Perse. Les Mollahs obtinrent son incarcération, puis son supplice (1850) qui ne fit que grandir sa personnalité et parut tout d'abord assurer le succès de sa doctrine. Mais, après sa mort, ses partisans se divisèrent : le groupe formé autour de *Soubhi Ezel* conserva intactes les idées du maître. Il semble difficile d'apprécier l'influence actuelle de cette branche du Babisme sur l'évolution religieuse en Perse. Les autres babistes ont accepté la direction de Béha Oullah, qui a repris le rôle de réformateur et de prophète et dont les doctrines sont exposées par des ouvrages traduits en plusieurs langues européennes : ils remplacent soit le Coran, soit l'enseignement traditionnel du Prophète à ses compagnons. Dans son dernier état, le Béhaïsme, qui semble n'avoir eu qu'une médiocre fortune en Orient, mais qui s'est répandu jusqu'en Amérique, a revêtu la forme d'une doctrine composite, à laquelle chacune des grandes religions de l'humanité apporte sa contribution et qui s'efforce de ne « décourager » ni le rationalisme scientifique, ni les tendances mystiques de certains groupes contemporains. Il convient d'admirer les bonnes intentions du Béhaïsme, mais on ne peut réussir à y trou-

ver ni originalité, ni cohérence. Il est possible que les circonstances actuelles rendent quelque force au Babisme.

Ce n'est point comme une tendance vers le progrès ni la tolérance, mais comme un brutal retour en arrière qu'il faut considérer le mouvement *wahhâbite* qui, né à la fin du xviii[e] siècle, a conservé une influence notable dans l'Arabie moderne. Mohammed ibn Abd el Wahhab prétendait ramener l'Islam aux heureux jours de sainteté des califes de Médine, à la pureté première au nom de laquelle les Kharidjites, après la bataille de Ciffin, avaient abandonné les Alides comme les Oméyyades : il fallait anéantir toutes les innovations (*bida'*) et, sortant de son berceau, le Nedjd et les confins du golfe Persique, le Wahhabisme voulait commencer par nettoyer la Mekke des coutumes hérétiques et des mœurs impures qui y règnent, et par débarrasser Médine du culte sacrilège du Prophète. Ils prirent et pillèrent les villes saintes, comme avaient fait jadis les Carmates, et il fallut l'intervention de l'Egypte pour réprimer un mouvement qui était une grave menace pour l'Islam officiel. Les Wahhabites, qui, dans la vie religieuse et sociale, suivent les doctrines les plus strictement traditionnelles de l'Islam, celles de l'imâm Ibn Hanbal, ont formé, depuis la guerre, en Arabie, un Etat qui semble solide. On en dira quelques mots dans le dernier chapitre.

## CHAPITRE III

### Les sources du droit musulman

Coran. — Commentaires du Coran. — Sounna. — Ijtihad. — Ijmâ'. — Qiyâs. — Rites orthodoxes.

La loi musulmane est tout entière fondée sur le livre d'Allah, sur le *Coran*, interprété avec le secours de la tradition du Prophète, de la *Sounna* On a essayé de montrer, dans le chapitre précédent, comment cette loi s'était formée, au milieu des luttes, des querelles et des tendances diverses, et comment, à côté de l'orthodoxie, c'est-à-dire des doctrines acceptées par les éléments les plus importants du monde musulman, des sectes hérétiques restent vivantes, le Kharidjisme et le Chiisme. La forme orthodoxe est celle qui a été donnée à l'Islam par l'Acharisme et que les quatres rites orthodoxes partagent, sans la diviser. — On va donner ici quelques indications rapides sur les sources de la théologie et du droit musulman, Coran, Sounna, etc.

L'orthodoxie a adopté la doctrine du Coran incréé : il a été écrit de toute éternité sur la table bien gar-

dée, *el louh' el mah'foudh*, et il a été révélé à Mohammed par fragments, au cours des événements. Cette révélation (*wahi*) a pris des formes diverses : elle a été apportée en général par l'ange Gabriel, mais parfois le Prophète n'a entendu que des bruits célestes ou même reçu la parole divine par une sorte de perception intérieure, où il semble qu'il se soit cru en relation directe avec Allah. Chaque acte de la révélation était accompagné d'une crise d'extase, au cours de laquelle Mohammed, suivant un ancien usage, se faisait envelopper dans son manteau. A la fin de la crise, il proclamait la parole d'Allah.

Le Coran a été fixé, peu de temps après la révélation, par un texte authentique qu'il n'y a aucune raison sérieuse de considérer comme altéré. Durant la vie du Prophète, il ne semble pas que personne ait eu la pensée de réunir et de coordonner les avertissements, les préceptes, les récits et les ordres qui étaient sortis de sa bouche, au hasard de l'inspiration et des circonstances. La tradition veut que des « lettrés » en aient noté quelques fragments sur des morceaux de poterie, sur des omoplates de chameaux, sur des feuilles de cuir : d'une façon générale, le livre saint restait confié à la mémoire des fidèles, instrument bien fragile, malgré l'usage intensif que les Arabes savaient en faire. Dès la mort du Prophète, on sentit le danger de cette insouciance, et sous le regard d'Abou Bekr, le « secrétaire » du Prophète, Zeid ben Thabit, fut chargé de rédiger un Coran, qui fut conservé dans la famille du premier calife. Sous Othman, vers 650, il fallut bien s'apercevoir que des divergences troublantes se manifestaient entre les diverses versions du livre saint que les fidèles se transmettaient oralement : elles manquèrent, dit-on, de provoquer des querelles sanglantes. Une commission

fut donc instituée pour assister Zéid ben Thabit dans la rédaction définitive du livre saint : c'est elle qui a été conservée. L'orthodoxie admet que des fragments de la révélation, non coraniques, ont été recueillis par la Sounna, qui leur reconnaît une autorité spéciale : ce sont les déchets de la rédaction de Zéid. Le Coran officiel a été désormais copié par tous les fidèles, soucieux de s'assurer ainsi des mérites dans la vie future. La légende veut que l'on possède des Corans écrits de la main du calife Othmân et l'on conserve pieusement plusieurs exemplaires qui tous sont celui qu'il lisait quand il fut assassiné et qui fut taché de son sang. On redira que les points diacritiques et les signes vocaliques n'ont été introduits dans l'écriture arabe que sous Abd el Malik ben Merwan, à la fin du VIIe siècle.

Le Coran se compose de cent quatorze chapitres ou sourates, qui sont divisés en versets, appeles *ayât*, c'est-à-dire « signes miraculeux » et dont la longueur est variable. Pour des raisons pratiques, le Coran a été partagé en trente portions égales, (*juz'*, plur. *ajzâ*), ou soixante *hizb*, ou cent vingt *roub'* : ce sont les divisions usuelles dans les récitations solennelles du Coran. — La première sourate, qui « ouvre le livre » (*fâtih'at el Kitâb*), la *Fâtiha*, et qui est en mainte circonstance sur les lèvres des musulmans, est fort courte ; les suivantes sont classées d'après leur étendue en commençant par la plus courte (la cent quatorzième). Bien que réunis sous un titre commun, les versets qui composent chaque sourate ne forment point un ensemble bien défini : il y a eu un essai de classement, mais il a été incomplet. — Quant à leur date, les sourates se classent suivant qu'elles ont été révélées à Mekke ou à Médine ; les

sourates mekkoise sont les plus courtes : elles sont animées d'un grand souffle poétique, qui éclate et tonne en menaces, en malédictions, en promesses et en images. Les autres datent du gouvernement de Mohammed à Médine et, dans un style plus pesant, elles cherchent à organiser la communauté musulmane. Les docteurs de l'Islam ont fait cette distinction, que les islamisants européens s'efforcent de soumettre à une critique plus serrée, et ils ajoutent aux sourates d'exhortation et d'organisation une troisième catégorie, celle qui rapporte l'histoire des prophètes de l'Ancien Testament.

Le texte du Coran, une fois établi, laissait place à bien des hésitations de lecture et d'interprétation : ainsi naquit la science du commentaire (*'ilm et tafsir*) qui s'efforça de préciser le texte et d'en expliquer le sens. En ce qui concerne le texte même, diverses « lectures » (*qira'ât*) sont considérées comme orthodoxes ; leurs divergences n'ont qu'une faible influence sur l'interprétation du texte. Celui-ci a été établi avec l'aide de la tradition, et les commentaires du Coran sont de véritables recueils de hadiths. — Une branche spéciale de l'étude du Coran est consacrée aux versets qui sur le même sujet imposent des solutions contradictoires : elle détermine le verset abrogeant et le verset abrogé (*en nâsikh wal mansoukh*).

Les commentaires du Coran sont fort nombreux : voici les plus célèbres : le *jâmi' l bayân* de Tabari (m. en 923) qui, par son ancienneté, son étendue et sa solidité, occupe la première place ; le *kachchâf* de Zamakchari (m. 1143) ; l'*anwâr et tanzil* de Beidawi (m. 1286) ; celui d'er Razi (m. 1209) ; le *tafsir el Jalâlaïn*, c'est-à-dire de Jalal ed din el Mahalli (m. 1459) et de Jalal ed din es Soyouti (m. 1505). Ces ouvrages

ont tous été imprimés en Orient en plusieurs éditions.

Le Coran est la parole même d'Allah : elle ne saurait donc être répétée qu'en arabe, et toute traduction est hérétique. C'est une évolution grave dans la pensée musulmane que le seul fait d'admettre la possibilité d'une traduction du Coran. Il n'existe dans aucune langue européenne une traduction qui, tout en respectant la couleur du texte et en la faisant goûter au lecteur, lui en explique le sens exact.

Le Coran est la source essentielle de la loi musulmane : on a indiqué plus haut qu'il était complété par une seconde source, la tradition du Prophète, la *Sounna*, et que la critique moderne, reprenant, avec d'autres méthodes, l'étude des hadiths n'a point encore réussi à préciser l'authenticité des uns, le caractère purement polémique des autres. — Les savants de l'Islam composèrent, dès le IXe siècle, des recueils qui sont la source de toutes les études traditionnistes : quelques-uns ont été rédigés en classant les hadiths suivant l'ordre chronologique de leurs auteurs successifs, des *isnâd ;* les plus célèbres ont réuni les traditions par ordre de matière. Le *djâmi' eç çahih* d'El Bokhâri (m. 870) a été souvent publié en Orient et accompagné de nombreux commentaires, dont les plus connus sont la *'omdat el qâri* d'El Aini (m. 1451) et l'*irchâd es sâri* d'el Qastallani (m. 1517). Un second recueil est le *Çahih* de Moslim (m. 873). Quatre autres furent essentiels : Ibn Madja (m. 886), Abou Daoud (m. 888), et Tirmidi (m. 892), en Nasaï (m. 915). Des ouvrages plus récents sont populaires : les *maçâbih es sounna* d'el Baghawi (m. 1122) et son remaniement les *michkât el maçâbih* d'et Tabrizi, le *kitâb el Arba'în* d'en Nawawi (m. 1778) et le *djâmi' eç çaghir* d'Es Soyouti (m. 1505). Pour la critique du hadith, le *taqrib* d'en Nawawi est important.

Pour compléter l'ensemble des décisions qui, résultant des hadiths, constituent la tradition, la *Sounna*, il a été nécessaire de laisser une place à l'opinion individuelle, issue du raisonnement, *raï, dhann ;* mais la capacité d'apporter des solutions nouvelles (*ijtihâd*) a été restreinte à un petit nombre de docteurs de la loi musulmane, *Moujtahidin*, et après leur mort cette source de la législation musulmane est tarie.

Mais si une opinion isolée ne suffisait point à créer une doctrine, elle prenait autorité quand elle avait reçu l'adhésion de la communauté musulmane : car celle-ci, suivant un *hadith* du Prophète, ne saurait accorder son assentiment général (*idjmâ'*) à une théorie fausse. Mais par le mot *idjmâ'*, il ne faut point entendre l'opinion concordante de la foule, mais celle des théologiens et des juristes d'une même époque ; on a même voulu comprendre par là celle des docteurs de Médine dans une période donnée.

L'appréciation individuelle isolée n'est acceptée que dans une mesure très restreinte, sous la forme de l'adaptation analogique, *el qiyâs :* cette « source » du droit, qui reste aujourd'hui active, permet à un juriste d'appliquer à un cas nouveau une règle établie pour des espèces analogues. Cette faculté d'appréciation se manifeste notamment par des consultations juridiques ou théologiques (*fatwa*, plur. *fatâwa*), que rédigent des personnalités dont le savoir est généralement reconnu, mais qui ne sont pas nécessairement revêtues d'un caractère officiel (*mufti*).

La variété des doctrines qui naissaient de ces sources diverses, au milieu d'ardentes querelles juridiques et théologiques, leur a interdit d'aboutir, même sur le terrain de l'orthodoxie, à une unité parfaite. Les écoles juridiques, fondées au IX^e^ siècle sur les bases orthodoxes, ont conservé aujourd'hui leurs

divergences : elles se partagent le gouvernement du monde musulman orthodoxe. Leurs différences, qui se manifestent dans les détails et dans les tendances ont une importance pratique réelle ; mais ces *mazhâhib* (sing. *mazhab*) sont des rites de l'orthodoxie, non des sectes qui s'en séparent : un musulman peut passer de l'un des quatre *mazhâhib* à un autre sans commettre un péché. Il est même possible de suivre, dans un cas déterminé, les règles d'un rite auquel on n'appartient point : un malékite par exemple pourra, en contractant mariage, déclarer qu'il se conformera aux règles du droit hanéfite en ce qui concerne les conséquences juridiques de ce mariage, mais à la condition qu'il en accepte toutes les décisions, qu'elles lui soient ou non favorables.

Le rite hanéfite, fondé par l'imam Abou-Hanifah (m. 767), est le rite le moins rigide de l'Islam. Il a été adopté par les Turcs et est resté dominant en Asie centrale et dans l'Inde : il en existe des traces dans les pays qui ont été soumis aux Turcs, par exemple en Tunisie et en Algérie. — Le Chaféisme, école de Mohammed ben Idris ech Chaféi, né à Bagdad, mort en 820, a été le rite officiel du califat abbasside, et par les marchands et les marins du golfe Persique s'est répandu sur les bords de la mer des Indes ; il règne encore sur les côtes du golfe Persique, de l'Arabie méridionale et de l'Inde et parmi les importants groupes musulmans des Iles de la Sonde ; les mêmes raisons commerciales l'ont conduit en Afrique orientale. Il a été spécialement étudié par les arabisants de la Hollande, maîtresse des Indes Orientales. Il a conservé des traces d'autorité en Basse Egypte. — Le Malékisme, issu de l'imam médinois, Malek ibn Anas (m. 795), est dominant au Maghreb (Tunisie, Algérie, Maroc) et en Afrique centrale. Il est l'objet de travaux

importants de l'école française. — Le rite hanbalite, fondé par Ahmed ibn Hanbal (m. 855), n'a qu'un petit nombre d'adeptes dans l'Arabie centrale et sur les côtes du golfe Persique ; il est le plus strict des rites orthodoxes : dans l'Arabie moderne, il semble se confondre avec le Wahhabisme.

Les théories de ces diverses écoles ont été exposées dès le début dans des ouvrages dogmatiques : le malékisme, par exemple, a pour code la *Mouwatt'a* d'Ibn Malek. Mais ces ouvrages, qui sont avant tout des recueils de *hadiths*, ont été remplacés dans la pratique journalière par des manuels : dès le XIIe siècle, les juristes réformistes protestaient contre l'abandon de l'étude des principes (*ouçout*) et le goût dominant pour les recueils de questions secondaires (*fouroû'*). L'activité des juristes modernes s'est réduite à l'interprétation et à l'annotation de quelques ouvrages célèbres : l'enseignement s'est enfermé dans le rabâchage mécanique des manuels. Le Malékisme a le *Moukhtaçar* de « Sidi » Khalil (m. 1365) avec ses nombreux commentaires (Khirchi, Dessouqi, etc.) : le manuel du Chaféisme est le *Minhaj et Thâlibin* d'En Nawawi (m. 1278) avec ses commentaires, la *Tohfa* d'Ibn Hajar et la *Nihâya* d'er Ramli ; parmi les ouvrages courants dans le Hanéfisme, on peut citer le *Jâmi' er roumouz* d'el Khourassâni et le *Kanz ed daqâiq* d'en Nasafi.

## CHAPITRE IV

### Les Dogmes de l'Islam.

La Foi. — L'unité divine. — Anges. — Démons et djinns. — Prophètes. — Les Saints. — Baraka. — Confréries. — Marabouts. — Jugement dernier. — Paradis.

La théologie musulmane orthodoxe, telle que le Coran et la Sounna l'ont constituée, peut se résumer en un petit nombre de faits essentiels, si l'on renonce d'une part à débrouiller le fatras des docteurs de l'Islam, et d'autre part à étudier les hérésies des sectes, dont on a dû se contenter ici d'indiquer les tendances et dont on ne reparlera plus qu'en passant.

Quelles sont les croyances qui font d'un homme un croyant (*moumin*), un musulman (*mouslim*) et y a-t-il identité entre ces deux expressions, entre l'*imân* et l'*islâm*? Elles sont employées toutes deux dans le Coran sans que l'on aperçoive entre elles une différence. Des théologiens expliquent que le mot *mouslim* s'applique au fidèle qui, à la pureté des pensées et des paroles qui caractérise le *moumin*, ajoute la pureté des actions. Le mot *Islâm*, qui désigne la reli-

gion fondée par Mohammed, est le nom verbal du verbe *aslama* (racine s. l. m.) « livrer son être » (à Allah), « se donner à lui », dont *mouslim* est le participe actif.

Les théologiens ont eu des opinions diverses sur la nature et la valeur des faits qui peuvent modifier la qualité d'un fidèle. Sans doute, ils sont d'accord pour exclure de la communauté musulmane ceux qui d'une façon quelconque manifestent qu'ils ne croient point à l'unité divine (*chirk*), et deviennent ainsi « associateurs » (*mouchrikin*) ; ils s'unissent pour conserver le nom de musulman à celui qui ne commet que des fautes légères (çarhâir). Mais il y a désaccord sur la situation du musulman qui commet des fautes graves (*kabira*, plur. *kabâïr*) ; les Kharidjites le chassent de la communauté musulmane ; les Moutazilites le relèguent dans une situation qui n'en fait ni un croyant ni un infidèle ; enfin l'orthodoxie lui conserve le nom de fidèle, tout en le condamnant à un séjour plus ou moins long dans l'enfer.

Le fidèle doit croire en Allah, en ses anges, en ses écritures, en ses prophètes, à la fin du monde et à la prédestination. Sur celle-ci, on n'ajoutera rien à ce qui a été dit plus haut (p. 29).

L'unité divine, le *taouhid*, est le dogme essentiel de l'Islam : elle a pour contraire le *chirk*, l'association à Allah de toute autre divinité : *mouchrik* s'oppose à *moumin* ; les chrétiens, les juifs, les Mekkois de l'époque du Prophète qui adoraient Allah, mais qui, suivant l'Islam, lui adjoignaient d'autres dieux, sont *mouchrikin* ; les « païens » sont simplement *kâfir* (plur. *kouffâr*), qui est le terme général pour désigner les non-musulmans. Parmi les infidèles, les chrétiens, les juifs et les sabéens avaient, au début de l'Islam, une situation spéciale et portaient le nom de

« gens du livre », *ahl el kitâb :* cette distinction n'a plus d'importance pratique. — L'expression même d' « unité divine », *taouhid*, n'est pas toujours prise dans le même sens ; pour la masse des docteurs de l'Islam, c'est le fait de n'associer aucun autre élément divin à Allah unique ; mais elle signifie, pour des théologiens plus subtils, celui de ne point isoler l'essence divine (*zhât*) de ses attributs (*cifât*) et ainsi d'éviter la grossièreté de l'anthropomorphisme ; c'est ainsi qu'elle a été comprise notamment par Ibn Toumert, et par ses adeptes, les Almohades (*el mouwahhidin*).

Allah est le créateur de l'Univers : il l'a formé en dix jours, et il n'a point pris de repos le septième (Coran 7. 37). D'une fumée remplissant l'étendue, Allah a fait l'eau, puis la terre, les montagnes, puis les êtres vivants, et enfin Adam le vendredi. Il y a sept cieux et sept terres, comme il y a sept régions du paradis et sept parties de l'enfer. — La tradition est sobre de détails sur la création ; parmi les légendes nombreuses qui prétendent expliquer le monde, celle-ci est courante : Allah a créé un ange qui porte la terre sur ses puissantes épaules ; ses pieds reposent sur un rubis que portent les cornes d'un taureau, dressé sur le poisson Bahamout, qui vogue dans les eaux étendues sur l'inconnaissable. — Les anges (*malak*, plur. *malâïka*) sont des créatures d'Allah, qui n'ont point de sexe et sont faites de lumière (*nour*) ; on les place en général au-dessous des Prophètes, car ceux-ci acquièrent un mérite particulier par la lutte qu'ils ont à soutenir contre la nature humaine. — A la tête de la troupe angélique, il y a quatre archanges (*Karoubiyin*) : Gabriel (*Jabril*), le messager d'Allah, que le Coran paraît appeler le « souffle saint », *er rouh el qouds ;* Michel (*Mika'il*)

qui veille à l'ordre et à la vie de la nature ; Azrâfil, qui sonnera la trompette au jour du jugement dernier, et Azraïl, l'ange de la mort, qui vient prendre le dernier souffle sur la bouche des mourants.

Des anges veillent sur l'homme : les deux « gardiens » (*hâfizhain*) et les deux « écrivains » (*kâtibain*) qui prennent note de ses bonnes et de ses mauvaises actions : il y a hésitation si ces anges sont des personnages différents ou si ce sont les mêmes êtres occupés de fonctions diverses. Les deux gardiens de la nuit font place à deux autres, au lever du soleil, et aussi à son coucher : il y a là pour le fidèle deux instants dangereux, où il doit craindre les attaques de Satan (*Ech Chaithân, Iblis*) et de ses acolytes. — On confond aussi les *Kâtibain* avec les deux anges de la tombe. *Nakir* et *Mounkar*. — Le paradis est gardé par l'ange *Ridhwân*, l'enfer par l'ange *Mâlik*.

Les démons rôdent sur la terre et dans les cieux inférieurs et cherchent à surprendre, aux confins du septième ciel, les secrets des anges, qui les chassent en leur lançant des pierres qui sont des étoiles filantes ; ils les lapident (*rajamou*), comme le pèlerin lapide les *jamarât* de Mina, à l'imitation d'Abraham, qui selon la tradition, y chassa jadis Satan à coups de pierres, d'où celui-ci est dit le « Lapidé » (*er rajim*) : l'interprétation de toutes ces croyances reste incertaine.

Les démons de l'armée d'Iblis portent divers noms : *djinn*, plur. *djounoun ; chaithân*, plur. *chayâthin ; afrit*, plur. *afârit ; mârid* ou rebelle. Ils ont été créés avant les hommes et sont faits de feu (*nâr*) : ils sont mâles ou femelles, et ils peuvent s'unir avec les êtres humains. Quelques-uns sont musulmans : mais le plus grand nombre est ennemi de l'humanité et de l'Islam. La croyance populaire qui, comme on le dira

plus loin, a largement développé le culte des saints, a peuplé aussi le monde de djinns, répartis en sept armées dont chacune a son chef, ses attributions, son domaine ; de chacune l'homme craint des attaques spéciales et contre chacune il possède des moyens particuliers de défense.

La tradition musulmane n'est pas bien fixée sur la nature primitive de ces êtres. Iblis, leur chef, appelé à l'origine *Azâzil* ou *El Hârith*, est, selon les uns, un ange, selon d'autres, un djinn ; mais il a été créé d'un feu plus ardent (*nâr as samoum*). De même, il n'est pas net si les êtres de sa suite étaient jadis des anges ou des djinns. Quoi qu'il en soit, la terre était habitée, avant la création d'Adam, par des djinns dont la mauvaise conduite contraignit Allah à envoyer Iblis avec une armée d'anges ou de djinns pour les soumettre.

Les musulmans croient à la mission des prophètes (*nabi'*, plur. *anbiâ ; rasoul*, plur. *rousoul*), qu'Allah a envoyés aux hommes pour leur enseigner la vraie foi ou pour la leur rappeler. Les prophètes sont des hommes, que caractérisent certaines vertus essentielles : véracité, intelligence, etc. Ils sont garantis contre les péchés graves (*kabâïr*), et ils ont en général le pouvoir de faire des miracles. — Les théologiens ne sont point d'accord sur le nombre des prophètes ; on admet d'ordinaire que cent treize d'entre eux ont apporté des livres qui, pour la plupart, sont perdus : les six principaux sont Adam, Noé (*Nouh*), Abraham (*Ibrâhim*), Moïse (*Mousa*), qui a apporté la Thora (le Pentateuque), Jésus (*'Isâ*) qui a transmis l'Evangile (*Injil*), enfin Mohammed qui est le dernier et le plus grand des prophètes. Bien qu'une tradition, qui paraît être authentique, fasse dire à Mohammed qu'il n'a point reçu le don des miracles et qu'il n'en

a accompli qu'un, le plus grand de tous il est vrai, la révélation du Coran, la croyance populaire lui attribue quelques menues merveilles, notamment celle de la lune fendue en deux.

L'égoïsme de l'homme domine le sentiment de la religion, comme les autres : il réclame une divinité qui lui soit proche, qui l'écoute et lui réponde, qui soit, sinon son dieu personnel, du moins celui du petit groupe social auquel il appartient. En internationalisant le dieu de la Ka'ba, l'Islam a répété l'évolution que le christianisme avait fait subir à Yahveh. Mais les dieux locaux, que les conquérants musulmans prétendaient détruire en Orient et en Occident sont immortels, et sous un déguisement ils ont retrouvé une nouvelle existence.

La croyance en la mission des prophètes est, on vient de le voir, l'un des dogmes de l'Islam : les prophètes pouvaient donc, sans atteinte grave à la foi, passer au rang de dieux inférieurs. C'est ce qui paraît avoir lieu en main endroit : le sanctuaire du Prophète à Médine est devenu, on le redira, un lieu de pèlerinage aussi vénéré que la Mekke.

Les compagnons du Prophète (*el açhâb*), qui sont la source de la tradition, occupent un rang éminent dans la hiérarchie musulmane, et Mohammed a, d'avance, promis le paradis à plusieurs d'entre eux. Cependant le respect qu'ils inspirent ne s'est point transformé en un culte véritable. Du moins, il faut rappeler que quatre d'entre eux, les premiers califes, les *râchidin*, « ceux qui ont suivi la voie droite », sont toujours, de la part des Sunnites, l'objet d'une vénération particulière, Abou Bekr et Omar avant les deux autres ; les Chiites au contraire estiment qu'ils furent, comme Othmân, des usurpateurs du pouvoir qui appartenait de droit à 'Ali.

Ce n'est point pourtant en faveur de ces personnages que les cultes locaux se sont développés : la place des anciens dieux a été prise par les saints (*wali*, plur. *aouliya*).

Le culte des saints joue un rôle considérable dans la vie des musulmans. C'est la survivance des pratiques par lesquelles l'homme, pénétré à la fois des sentiments de sa faiblesse physique et de sa puissance intellectuelle, cherche à se concilier les forces dominantes de la nature ; la croyance populaire les conserve dans les religions organisées qui ont symbolisé ces forces en une entité unique que sa grandeur métaphysique place très loin et très haut au-dessus de ses adorateurs. Le Bouddhisme et le Christianisme, qui cependant ont rapproché de l'homme la divinité protectrice, familière, concrétisée par l'image, n'ont pas mieux échappé que l'Islam iconoclaste au culte des saints et des reliques. Les sanctuaires des saints de l'Islam recouvrent d'anciens lieux sacrés : des sources, des arbres, des pierres, des sommets, qu'avaient déjà élus pour demeures des dieux païens, des saints juifs et chrétiens.

Le développement du culte des saints a été soumis, logiquement, à des influences géographiques et économiques : le maître d'un sanctuaire, s'il a contribué à la fortune de la cité où il s'élève, a profité aussi de son importance dans la vie de la nation. Les événements politiques n'ont point été sans action à leur tour : le Maroc en fournit un exemple quand, après la prise de Grenade (1492), l'Espagne catholique, jadis envahie, se fit, par un choc en retour, conquérante en Afrique. Il s'est alors levé de toutes les campagnes marocaines des hommes qui se sont prétendus capables, par un pouvoir surnaturel, de chasser l'infidèle envahisseur : ils tenaient ce pouvoir, soit

de leur parenté avec le Prophète (*chérif*, plur. *chorfa*), soit d'une influence divine spéciale, soit de leurs relations mystiques avec un saint déjà célèbre : on dira plus loin un mot de ces « marabouts ».

Quelle que soit son origine, le saint a pour attribut essentiel la *Baraka*, l'effluve sacrée. Par elle il apporte à ses adorateurs la prospérité, le bonheur, tous les biens de ce monde : il peut étendre ces dons, au delà des individus, sur une contrée tout entière et même au delà de ce monde, par son intercession auprès d'Allah. Il n'est même point nécessaire que la volonté du saint agisse pour que la *Baraka* soit efficace : il suffit de sa présence et de son contact : ainsi l'effluve bienfaisante se répand, et même se transmet par l'intermédiaire des serviteurs du saint. Elle émane du corps du saint pendant sa vie ; elle persiste après sa mort, car son cadavre, miraculeusement conservé, la transmet au tombeau qui l'enferme, et aux voiles qui entourent celui-ci, jusqu'au sol qui l'environne. — L'influence protectrice d'un saint a d'ailleurs une surface variable ; elle est d'ordinaire régionale et s'étend sur un groupement de tribus ou sur un territoire géographique limité ; quand le saint, comme Abd el Qader el Jilali (*el Jilani*, du Ghilan), domine de ses qoubbas innombrables une partie du monde musulman, son culte prend un caractère général, mais il semble bien que chacune d'elles est un oratoire indépendant et forme un sanctuaire local.

Le saint est donc une divinité familière ; on lui fait fête à des dates fixées de temps immémorial et déterminées par des causes naturelles (semailles, moissons sécheresse, etc.), dont l'origine échappe souvent aujourd'hui. Les réjouissances les plus brillantes sont réservées à une date qui est regardée comme l'anniversaire de la naissance du saint, son *maoulid* (au

Maghred *mouloud*) ; on l'appelle aussi *mousem* (*maousim*), expression intéressante, car c'est elle qui désignait jadis le pèlerinage de la Mekke, en survivance sans doute du sacrifice propitiatoire d'un nouveau-né du troupeau et du marquage rituel (*wasm*) des jeunes bêtes ; dans un sens très différent, il a conduit au français « mousson ». — Ces pèlerinages assemblent autour du sanctuaire les tentes des fidèles, les montures des cavaliers, la cohue des gens à pied ; des sacrifices sont offerts ; on récite des prières spéciales ; on célèbre tout un culte aux rites séculaires.

Le culte des saints s'est trouvé en contact avec un mouvement religieux, dont on a parlé brièvement, le Soufisme. Comme les moines chrétiens, les soufis musulmans se sont réunis en groupes autour d'un fondateur de congrégation et sous une règle particulière. Chacune des confréries musulmanes a sa méthode d'initiation, ses formules de prière, sa maison-mère et ses maisons secondaires, qui sont des centres d'exercices religieux et d'enseignement. Mais, dans ce domaine spécial comme en tous les autres, l'Islam n'a pas distingué le clerc du laïque : de même qu'un imam peut être aussi un marchand de burnous, le cheikh d'un groupe de soufis peut être fabricant de sandales. La confrérie musulmane a donc développé très largement l'organisation du tiers-ordre que le catholicisme a adjoint à ses congrégations : elle est devenue une véritable société secrète de fidèles restés dans le monde et pouvant répondre à un mot d'ordre politique et religieux. On sait qu'en Afrique particulièrement les confréries religieuses, les réunions de frères (*Khouân*) ont été étudiées et surveillées, et sur leur importance et leur action, des opinions contradictoires ont été soutenues avec une égale autorité administrative ; suivant les uns, toute la politique

musulmane repose sur la lutte ou l'entente avec les toutes-puissantes confréries ; mais il ne faudrait pas pousser bien loin leurs adversaires pour les décider à déclarer que les confréries n'existent pas ! D'autres, pour le bien de l'Afrique, ont eu plus de sang-froid que les premiers et plus de perspicacité que les seconds : ils ont vu en la confrérie un organisme bien vivant, si vivant qu'il naissait, se divisait et mourait sous leurs yeux, une manifestation bien adaptée à l'esprit des Berbères et développée sans doute par la réaction contre la domination étrangère ; ils ont constaté d'ailleurs que les musulmans n'hésitaient pas à entrer dans une confrérie européenne, la franc-maçonnerie. Les confréries musulmanes leur sont apparues comme des manifestations intéressantes de l'opinion publique, qu'il était possible de guider et qu'il n'y avait aucune bonne raison de combattre. — Sans doute les circonstances politiques peuvent grandir leur rôle ; depuis les conquêtes de Rabah jusqu'à la grande guerre, les Senoussia ont tenu une place importante dans les affaires sahariennes et leurs chefs ont réussi à créer un embryon d'Etat ; mais ce développement même les rendait vulnérables.

Les mystiques, illuminés sincères ou mystificateurs, ne sont point tous affiliés aux confréries musulmanes ; le souffle divin se manifeste où il lui plaît, et il est visible chez les personnages les plus divers, chez l'inspiré confiné dans les pratiques de l'ascétisme, comme chez le dégénéré, demi-fou, demi-simulateur, qui exploite par des tours de passe-passe la crédulité publique, jusqu'à l'insensé et à l'idiot dont un metteur en scène habile sait tourner les balbutiements en des oracles sublimes. C'est la forme vivante du culte des saints. A tous ces êtres si divers, l'usage a donné un nom qui convient bien mal à

beaucoup d'entre eux, celui de marabout (*mourâbit*, vulg. *mrâbet)* : il désigne en effet exactement les fidèles du *ribât*, du couvent-forteresse des frontières musulmanes, que l'on peut comparer aux moines-soldats, aux Templiers par exemple, du christianisme : c'est en ce sens qu'il s'était justement appliqué aux Almoravides du Maroc (*el Mourâbitin*). — Les marabouts jouent un rôle important dans la vie sociale des musulmans : ils exercent autour d'eux une influence magique et morale qu'ils doivent soit à leur valeur personnelle ou à l'autorité de leurs ancêtres, soit aux tares physiologiques qui les ont conduits à l'illuminisme. Le marabout peut être un isolé et ne laisser rien après lui, mais il peut aussi se rattacher à une confrérie ; il peut être l'origine d'un nouveau culte, qu'un *moqaddem* entretiendra autour de son tombeau et qui peut-être servira de centre à une confrérie nouvelle.

C'est ainsi que voisinent et se mêlent ces institutions si diverses par leurs origines et leur nature, le culte des saints, le Soufisme et le Maraboutisme, et qu'elles viennent prendre à la vie religieuse des musulmans une part si considérable, qu'il n'était pas possible de les passer sous silence dans un exposé, même très rapide, des croyances fondamentales de l'Islam.

La croyance au jugement dernier est un dogme de l'Islam, et la tradition fournit des détails abondants sur les événements qui suivent la mort de chacun des hommes et sur ceux qui accompagneront la fin de l'humanité. Le Coran avait été beaucoup plus sobre : les plus anciennes sourates rappellent la destruction des peuples impies et annoncent d'autres calamités ; puis c'est la mort du dernier homme, la résurrection et le jugement dernier. Ses détails imprécis semblent

être des souvenirs de récits chrétiens. C'est la tradition juive et chrétienne, qui, sous forme de *hadith* a organisé plus tard l'eschatologie musulmane.

D'abord s'est développé le drame du tombeau. — A peine s'est éteint le bruit des pas de ceux qui l'ont enfermé dans la tombe, que le mort est visité par deux anges terribles, Nakir et Mounkar, qui l'interrogent : « Quel est ton Seigneur? quelle est ta foi? quel est ton prophète? » S'il répond en récitant la profession de foi musulmane, la *chahâda*, qu'on a répétée autour de lui avant sa mort et qui doit avoir été le thème de ses dernières paroles, les anges le quittent doucement et ouvrent dans sa tombe une porte d'où il peut voir son siège dans le Paradis. S'il ne répond pas ou s'il répond mal, les anges le frappent avec des massues de fer, et dans la tombe une porte s'ouvre qui lui montre sa place en enfer. — Les morts restent dans leur tombeau jusqu'au jour du jugement, sauf les prophètes et les martyrs (*chouhâda*), qui aussitôt après leur mort ont accès soit au paradis même, soit dans un lieu intermédiaire (*araf*).

Le jour du jugement dernier sera annoncé par des événements terribles. D'abord toutes choses seront bouleversées dans la société humaine : la foi périra ; la méchanceté, la violence, la guerre sévíront sur la terre ; le gouvernement sera confié aux moins dignes, etc. Cependant apparaîtra, pour rétablir l'ordre et la paix, le Mahdi, le « Bien Dirigé » d'Allah, l'héritier de toutes les doctrines messianiques de l'Orient. Déjà il s'est montré maintes fois en terre musulmane et a disparu, car ce n'était vraiment pas Celui que l'Islam attend.

Mais le faux Messie (*el massih ed dajjâl*), l'« Anté-Christ », surgira entre l'Iraq et la Syrie, borgne affreux, portant au front les lettres qui signifient « in-

fidélité » (*k f r*), monté sur un âne et suivi par soixante-dix mille juifs d'Ispahan. — Aussi descendront de l'Asie centrale les peuples féroces de Gog et de Magog, qui, après avoir bu le lac de Tibériade marcheront sur Jérusalem.

Jésus (*'Isa*), descendu du ciel, apparaîtra dans la mosquée de Damas, au moment de la prière de midi, dans l'angle voisin du minaret Est : l'imam lui cédera sa place et il dirigera la prière. Puis il tuera le Dajjâl aux portes de Lydda et il obtiendra d'Allah la destruction des peuples de Gog et de Magog. Il se mariera, aura des enfants et restera quarante années sur la terre, où il fera régner la paix entre les hommes et les bêtes.

On est un peu perdu parmi ces événements dont l'annonce vient de sources différentes et dont la chronologie est incertaine ; on ne sait où placer la venue de la bête, la fumée opaque qui couvrira la terre pendant quarante jours, la destruction de la Kâ'ba, le lever du soleil à l'Occident.

Enfin l'ange du jugement, Israfil, sonnera le premier coup de la trompette fatale (*nafkh al faz'*) : tous les êtres périront et resteront pendant quarante ans dans un état intermédiaire (*el barsakh*). Mais une pluie fécondante préparera dans le sol le retour de la vie, jusqu'à ce que le second coup de la trompette (*nafkh el ba'th*) ressuscite tous les êtres. C'est la réunion solennelle (*nachr, yaoum el qiyâma*). Réunis dans une immense plaine qu'Allah a façonnée pour cette fin, peut-être à Jérusalem, les hommes (et sans doute aussi les bêtes), attendront l'heure du jugement, tout nus, brûlés du soleil, couverts d'une sueur qui découlera des corps et formera de vastes étangs, debout dans l'anxieuse attente de la décision divine. Enfin les anges donneront à chacun le livre où sont

écrites ses bonnes et mauvaises actions ; les fidèles le tiendront dans la main droite, les infidèles dans la main gauche. Alors l'homme comparaîtra devant Allah qui fera peser ses actes dans la balance (*mizân* ; Cor. 21, 48, qui dit *mawâzin* au plur.) après que sera dressé le compte définitif (*hisâb*). — Les fidèles auront le visage blanc ; ceux qui auront renié la foi auront la face noire (Cor. 3. 102). — C'est à ce moment qu'interviendra le Prophète, dont Allah acceptera l'intercession (*chafâ'a*), en faveur de la communauté musulmane.

Le jugement rendu, les hommes passent tous sur le pont (*cirât'*), plus fin qu'un cheveu et plus tranchant qu'un sabre. Les bons le traversent avec la vitesse de l'éclair ; les réprouvés tombent dans l'enfer.

Les bienheureux, après s'être désaltérés au bassin du Prophète (*haoudh*), sont admis dans le paradis (*janna*) que la tradition a divisé lui aussi en plusieurs parties, pour interpréter à la lettre les expressions variées du Coran : l'une d'elles est le *firdaous* (*paradisos*). Le Coran, développé par la tradition, a décrit en détail le paradis et l'existence dont y jouiront les bienheureux. Dès le début de la prédication, il apparaît comme le lieu rêvé par des hommes qui ont vécu, dans un pays desséché, de l'existence âpre et sommaire du nomade ; des jardins, répète le Coran (76. 12. 18. 30, 10. 9, 4. 60, 2. 29, etc.), où partout jaillissent et coulent des ruisseaux, ruisseaux d'eau délicieuse, ruisseaux de lait, ruisseaux de vin (Cor. 47, 76), ruisseaux de miel (C. 47. 17), glissant sous l'ombre épaisse des grands arbres (C. 4. 60) ; le livre saint nomme trois de ces cours d'eau, le *Kaouthar* et les deux sources qui naissent sous le trône d'Allah, Zanjabil et Salsabil (C. 76. 78). La tradition a popu-

larisé la splendeur de l'arbre (*touba*) qui projette au loin son ombre immense : c'est une légende extérieure qui s'est adaptée par un jeu de mots à Coran, 13. 3. Dans des tentes magnifiques, ces musulmans trouveront des couches somptueuses où ils resteront longuement accoudés (C. 76. 131. 18. 30. etc.). Habillés d'étoffes précieuses, parés de bijoux rares, ils mangeront des viandes exquises, et des fruits délicieux (C. 52. 22.), que leur tendront les rameaux des palmiers et des vignes (C. 22. 19). « Mangez et buvez à votre aise, en récompense de vos actions terrestres. » (C. 52. 19). — Ils boiront le vin inoffensif (C. 76. 20), que leur verseront de beaux esclaves, éternellement jeunes (76. 19, 52. 24). — Quant à leurs compagnes, la tradition a complaisamment développé les brèves indications du Coran : ce sont des épouses purifiées, c'est-à-dire exemptes de toutes les misères du corps humain ; puis les *hour 'in*, les houris, les femmes dont les yeux brillent de l'éclat intense du blanc et du noir (C. 52. 20), et qui resteront pudiquement enfermées dans les tentes. Ceux des fidèles qui souhaiteront avoir des enfants, auront aussi cette joie, et c'est là une indication touchante de la tendresse des Arabes pour les petits, et aussi de l'orgueil de la paternité : leur éducation sera aussi facile et aussi rapide que leur naissance.

Ce séjour idéal du bédouin, avide d'ombre et d'eaux courantes et fraîches, de vêtements éclatants de bijoux étincelants, de parfums et de femmes, a hanté l'imagination de l'Islam depuis douze siècles : il est à la taille de primitifs ; c'est un paradis de sauvages : il y manque, et il faut le noter, les armes que, dans d'autres Walhallas, les guerriers font sonner sur les dalles. Il ne pouvait suffire à l'élite de la société musulmane : celle-ci n'a accepté qu'avec un sourire

les réalités matérielles et monotones que leur promet la plus pure orthodoxie : ils espèrent que la félicité sera pour eux la contemplation de la face d'Allah.

L'Enfer, que le Coran désigne en général par le mot *en nâr*, le feu, est composé, d'après les exégètes, de sept parties qui empruntent chacune leur nom à des mots imprécis du Coran. La région supérieure, *Jahannam*, la géhenne, est celle où les musulmans ayant commis des fautes subiront un châtiment passager ; les autres sont destinées aux Juifs, aux Chrétiens, aux Sabéens, aux Zoroastriens, aux idolâtres et enfin aux hypocrites, aux faux croyants que le Prophète avait à combattre à Médine. Les traditions n'ont pas développé largement les indications du Coran sur les supplices que souffriront les habitants de l'Enfer : ils seront brûlés d'une soif qu'ils chercheront à éteindre en buvant des liquides empestés, en puisant aux sources infernales de bitume (*qat'ran*) et de poix en fusion (Cor. 47. 17 et 55. 54), leur peau se desséchera, leurs entrailles rôtiront, etc. — Les légendes musulmanes sur l'enfer sont sans originalité et dérivent, comme les légendes chrétiennes, de la haggada juive. — On vient de dire que les musulmans coupables ne resteraient pas éternellement dans la géhenne, qui par conséquent cesserait un jour d'exister ; des théologiens pensent qu'il en sera de même pour l'enfer tout entier.

## CHAPITRE V

### Le Culte.

Profession de foi. — Prière. — Prière du vendredi. — Mosquée. — Prières des jours d'éclipse et prières pour la pluie. — Le pèlerinage. — La Ka'ba. — Sacralisation. — Victimes. — Interdictions. — Tournées. — Arafa. — Mina. — Sacrifice. — Désacralisation. — Médine. — Jérusalem.

La religion musulmane impose aux fidèles un petit nombre d'obligations rituelles, que les juristes appellent les « piliers de la foi » (*arkân ed dîn*). Ces « piliers » sont : la récitation de la profession de foi musulmane (*chahâda*), la prière rituelle (*çalât*), le jeûne (*çoum*), le pèlerinage (*hajj*), l'aumône légale (*zakât*) ; quelques-uns y ajoutent la guerre sainte (*jihâd*).

Nombreuses sont les circonstances de la vie où le musulman doit affirmer sa foi en prononçant la formule : « J'atteste qu'il n'y a de dieu qu'Allah et que Mohammed est l'envoyé d'Allah ! » (*Achhadou anna la ilaha illa llahou wa an Mouhammadan rasoulou llahi*). On a signalé un exemple à propos de la mort : on en indiquera d'autres. Par ces mots,

le musulman affirme sa croyance en l'unité divine et en la révélation du Coran.

La prière rituelle (*çalât*, plur. *çalawât*) est l'élément essentiel du culte musulman. C'est un ensemble de rites, gestes et paroles, fixés par la loi. Il faudrait donc lui conserver le mot arabe *çalât* et réserver l'expression « prière » pour traduire l'arabe (*dou'â*) qui exprime l'invocation personnelle et variable que l'on adresse à Dieu. On écrira ici Prière.

L'accomplissement de la Prière n'entraîne point la présence du fidèle à la mosquée, sauf le vendredi, à midi ; elle ne lui est recommandée que parce qu'elle diminue les chances d'invalidité.

La Prière est l'obligation principale du musulman, et pour exprimer qu'un homme n'est point musulman ou a cessé de l'être, on dit qu'il est « négligeur » de la Prière rituelle (*târik eç çalât*).

La *Prière* n'avait lieu, au début de la prédication, qu'au lever et au coucher du soleil ; la tradition insiste pour que ce ne soit ni à la montée ni à la descente de l'astre ; elle veut faire oublier un ancien culte solaire. A ces traditions se mêle l'influence du judaïsme et aussi du christianisme : il y a souvenir du rythme de la messe et des attitudes des fidèles qui y assistent.

Le nombre des Prières quotidiennes a été définitivement fixé à cinq : elles sont faites à des heures de la journée (*waqt*, plur. *awqât*) comprises entre deux moments que fixent des faits astronomiques. Le *çoubh'* a lieu le matin, entre le moment où le ciel s'éclaire définitivement (aurore vraie) et le lever du soleil : elle est nulle pour tout acte accompli à partir de la montée de l'astre. — Le « temps » du *zhohr* est encadré par le moment où l'ombre minima d'un homme debout commence à croître (aussitôt après

midi) et celui où l'ombre projetée par un homme est égale à la taille de cet homme ajoutée à son ombre minima ; en fait, elle a lieu aussitôt après midi. — L'*açr* est dite entre ce moment et celui où le soleil se couche, pratiquement vers trois ou cinq heures du soir, suivant les saisons et les habitudes. — Le *maghreb* se place entre le coucher du soleil et la disparition de la lumière jaune qui éclaire l'horizon. Aucune de ces deux dernières Prières ne peut empiéter sur le moment précis où le soleil se couche. — Le « temps » de la *'ichâ* va de la fin du *maghreb* jusqu'au début de celui du *çoubh'*, c'est-à-dire qu'elle peut avoir lieu à une heure quelconque de la nuit : pratiquement c'est le soir, aux premiers instants de l'obscurité de la nuit.

En accomplissant la *Prière*, le fidèle s'approche d'Allah et par là sa personne prend un instant un caractère sacré : il doit se préparer à cet acte en se soumettant à des conditions particulières de pureté personnelle et extérieure. On donnera plus loin quelques indications sur le lieu où la *Prière* peut être valablement faite. Personnellement, le fidèle doit se trouver en état de pureté légale (*thahâra*) ; il doit être libéré de toute souillure (*hadath*) grande ou petite. Les rapports sexuels qui constituent essentiellement la grande souillure (*janaba*) ne peuvent être rachetés que par une ablution générale (*rhousl*) ; la petite souillure que l'on contracte par la satisfaction des besoins naturels, par le sommeil, par un simple contact avec une personne de l'autre sexe, etc., est lavée par une ablution de rite précis (*woudhoû*) qui est celle que les musulmans pratiquent couramment avant la prière, soit dans les annexes, soit dans la cour même de la mosquée. Avec de l'eau, légalement pure, le fidèle se lave le visage, puis les mains et les avant-

bras jusqu'au coude : il se passe ensuite la main droite mouillée sur la tête ; puis il se lave les pieds ; tout cela dans cet ordre. — D'autre part, le fidèle ne doit point s'approcher d'Allah sous un vêtement sali de sang, de déjections, etc., et toute souillure, crachat, saignement de nez, etc., survenue pendant la Prière, l'annulerait.

En état de pureté légale, le fidèle peut répondre à l'appel (*az'ân*) du muezzin (*mouazz'in*) qui, dans les villes, crie du haut du minaret la formule qui invite à la prière et annonce que le moment en est venu : « Allah est grand (quatre fois) ; je témoigne qu'il n'y a point d'autre dieu qu'Allah (deux fois) ; je témoigne que Mohammed est l'envoyé d'Allah (deux fois) ; venez à la *çalât* (deux fois) ; venez au salut (deux fois) ; Allah est grand (deux fois) ; il n'y a point d'autre dieu qu'Allah ». — Hors des villes, le fidèle devra être son propre muezzin.

Si le fidèle ne peut pas se rendre à la mosquée, où il n'aurait qu'à se conformer à la disposition de l'édifice et aux attitudes de l'*imâm*, il doit tout d'abord se créer à lui-même un sanctuaire, un *templum*. Il se place debout, le visage tourné vers la Mekke, où la Ka'ba est le centre d'attraction, la *qibla* du monde musulman. Au début de son séjour à Médine, le Prophète, par une imitation instinctive ou politique des Juifs, avait recommandé de prier, le visage tourné vers Jérusalem : ayant changé de politique, il adopta pour *qibla* la maison d'Allah qui occupe le centre de la mosquée de la Cité Sainte : une petite mosquée de Médine garde le souvenir de cette brusque volte-face et s'appelle la mosquée des deux *qibla* (*jâmi'el qiblataïn*). La direction de la *qibla*, qui dans les villes est précisée par l'orientation des mosquées, est partout

ailleurs déterminée par les observations et l'avis des « savants ».

Quand il s'est orienté, le fidèle s'assure qu'autour de lui le sol n'est point souillé et qu'il peut y accomplir valablement les rites de la *Prière :* il limite son enceinte sacrée en fichant en terre devant lui sa lance, disent les anciens textes, ou simplement en y plaçant tout objet bien visible : c'est en deçà de ce point qu'il posera son front sur le sol dans la prosternation. Si un être humain ou un animal passait dans cet espace consacré, durant sa prière, celle-ci serait nulle.

Debout, regardant vers la Mekke, le fidèle répète l'appel à la prière (*iqâma*) et formule, intérieurement ou à voix basse, son intention (*niyya*) d'accomplir, par exemple, la prière du *çoubh* ou du *zhohr*. Cette intention est nécessaire pour la validité de la *Prière* et il est bon d'insister sur l'importance de cet élément de volonté consciente dans chacun des rites de l'Islam.

Elevant alors ses mains ouvertes à la hauteur des épaules, le fidèle prononce le *takbir*, la formule *Allahou akbar*, « Allah est grand », ou bien « Allah est plus grand » (que tout autre). Cette formule, qui est employée en maintes circonstances, prend ici une importance particulière, car elle ouvre la période sacrée durant laquelle le fidèle se donne tout entier à l'accomplissement de la *Prière* et entre en rapport avec les affaires terrestres : une parole ou un geste étranger aux rites annule la *Prière*, car ils rompent l'union du fidèle et d'Allah. Les juristes musulmans ont précisé l'importance de cette formule et l'ont appelée *takbirat el ihrâm*, c'est-à-dire « récitation du *takbir* de sacralisation. »

Toujours debout, la main gauche unie à la main

droite, le fidèle récite le premier chapitre du Coran, la *Fâtiha*. — Il incline ensuite le haut du corps, en prononçant un nouveau *takbir*, de façon à poser la paume de sa main sur ses genoux ; c'est l' « inclinaison » (*roukou'*), après laquelle il se relève pour reprendre la position droite (*i'tidâl*). — Il prend alors la posture du plus grand abandon devant Allah, la « prosternation » (*soujoud*), qui est, si l'on peut dire, le point culminant de la prière et paraît correspondre à l'attitude des chrétiens durant l'élévation de la messe. Le fidèle pose sur le sol les genoux, puis les mains étendues, et entre elles touche du front la terre, à la base du nez. Il relève ensuite le buste tout en restant à genoux, les mains étendues sur les cuisses, dans une position « assise » (*joulous* ou *qou'oud*). Puis il fait une seconde prosternation qui, comme la première, est précédée et suivie d'un *takbir*.

Ces postures successives, depuis la récitation de la *fâtiha* jusqu'à la fin de la seconde prosternation, constituent un ensemble appelé *rak'a* (plur. *raka'ât*), et chacune des prières quotidiennes comprend un nombre rituel de *raka'ât*. Les *Prières* du *zohr*, de l'*açr* et de l'*ichâ*, dont les « moments » sont étendus, ont quatre *raka'ât* ; celle du *çoubh* et celle du *maghreb*, dont le temps est raccourci par l'obligation de ne pas coïncider avec le lever ou le coucher du soleil, ont la première deux et la seconde trois *raka'ât*. — Chaque groupe de deux *raka'ât* est clos, conformément à la Sounna, par la récitation (*tachahhoud*) de la profession de foi musulmane (*chahâda*).

Quand la dernière *rak'a* est terminée, le fidèle, après la seconde prosternation, reprend la position *joulous* : il prononce alors une *chahâda* obligatoire, puis la formule de l'invocation en faveur du Prophète

(*çalla llahou ala sayyidina Mouhammadin wa sallama*). Ensuite, tournant la tête au-dessus de l'épaule droite, puis de l'épaule gauche, le fidèle prononce la formule du salut, la *taslima* : « Le salut soit sur vous, et la miséricorde d'Allah » (*es salâmou alaïkoum wa rahmatou llah*). Cette formule ferme la période sacrée (*ihrâm eç çalât*) qu'avait ouverte le *takbirat el ihrâm*, et elle a reçu pour cette raison le nom de « salutation de la désacralisation » (*taslimat el taḥlil*). Si le fidèle reste dans la mosquée pour accomplir des dévotions supplémentaires, il peut en interrompre la suite pour s'entretenir avec ses voisins, donner des ordres, etc. : il est désacralisé.

Les rites qui viennent d'être décrits sont complétés pour les personnes pieuses par la récitation d'invocations et de versets du Coran, dont le nombre et la variété dépendent de la culture religieuse des fidèles, et du rite (*maz'ab*) auquel il appartient. Mohammed a recommandé en outre l'accomplissement volontaire de Prières surérogatoires (*nâfila*, plur. *nawâfil*).

La Prière est donc un acte religieux individuel que le fidèle peut accomplir seul et en quelque lieu que ce soit. Mais il est préférable de la faire en assemblée (*jamâ'atan*), c'est-à-dire sous la direction d'un musulman pieux et bien instruit des rites, derrière lequel les fidèles se rangent en lignes parallèles et dont ils imitent les gestes. Ce chef de la prière, l'*imâm*, n'a, il faut le préciser, aucun caractère religieux : il n'a reçu aucune initiation ; ce n'est pas un clerc. L'imam est un homme qui, dans la vie sociale, exerce une profession quelconque, peut-être très humble, mais qui s'impose à ses coreligionnaires par son seul renom de science et de piété. — Il est aussi recommandé au fidèle de tenir cette assemblée dans une mosquée, où l'installation matérielle de cet édi-

fice est disposée de telle sorte que soient écartés les dangers principaux de nullité de la Prière. En outre, chaque mosquée a un ou plusieurs imams, qui sont désignés par les autorités et qui offrent des garanties officielles de compétence. C'est enfin un devoir général de la communauté musulmane d'assurer, par la présence d'un certain nombre de ses membres, la célébration de chacune des prières quotidiennes dans la mosquée.

Une fois par semaine, le vendredi, à l'heure du *zhohr*, les fidèles doivent assister à une cérémonie spéciale, la « Prière du vendredi » (*çalât el joumou'a*), pendant laquelle on ferme les boutiques des souqs et la vie économique est suspendue. Il est recommandé de s'y préparer par une purification générale (*rhousl*) et de revêtir des habits fraîchement lavés : c'est une règle à laquelle se soumettent les musulmans de « bonne tenue », qui dans les villes envahissent les hammâms le vendredi matin.

L'élément essentiel de cette cérémonie est un prêche (*khotba*), prononcé par un imam spécial appelé *imâm khatib*. Cette *khotba* se compose en réalité de deux parties (*khotbat en n'at* et *khotbat el wi'zh*) qui comprennent : la première, une eulogie générale dont la formule est à peu près fixe, et la seconde, des exhortations pieuses où s'exerce l'éloquence du *khatib*, quand il ne préfère point répéter l'une des allocutions modèles qui ont été recueillies dans des ouvrages spéciaux. La *Prière* du *zhohr* à quatre *raka'ât* n'est point prononcée ce jour-là : du moins elle ne se compose que de deux *raka'ât* obligatoires qui suivent immédiatement la *khotba* ; mais il est d'usage traditionnel que celle-ci soit elle-même précédée de deux autres raka'ât.

Dans la première *khotba*, on invoque les bénédic-

tions d'Allah en faveur du souverain régnant : cet ancien usage réalisait un acte politique important, car c'était la manifestation publique par laquelle une population déclarait, non seulement reconnaître un personnage pour son souverain immédiat, mais encore accepter avec lui la suzeraineté d'un chef supérieur, d'un calife. Quand, en 1183, le voyageur espagnol Ibn Jobaïr assiste à la prière du vendredi dans la mosquée de la Mekke, le *khatib* appelle les bénédictions d'Allah sur l'émir de la Mekke, puis sur son puissant suzerain le sultan Saladin, enfin, sur le calife abbasside auquel celui-ci a promis son hommage et son assistance. — Le nom du calife turc a dominé la *khotba* dans le monde musulman, sauf dans les pays, dont le souverain, comme le chérif marocain, prétend au titre califien d'*amir al mouminin*, « prince des croyants ». Depuis la chute du califat, le rituel varie. L'Algérie et la Tunisie ont une formule générale de prière et de bénédiction sur la communauté musulmane et sur ses maîtres. Les Wahhabites prient pour l' « émir-roi ». En Egypte, c'est aussi une formule générale qui suit le nom du roi Fouad. Au Soudan, on continue à prier pour les quatre califes « orthodoxes ».

La cérémonie de la « Prière du vendredi » doit être célébrée en présence d'au moins quarante fidèles ; elle n'est permise que dans les villes importantes, où la communauté musulmane est assez nombreuse pour en assurer la solennité. Seules les grandes cités peuvent avoir plusieurs mosquées à *khotba*, si la foule des fidèles est trop grande pour se réunir dans aucune d'elles. Les mosquées où l'on fait la prière du vendredi sont dites *jâmi'* (plur. *jawâmi'*).

Les mosquées sont différentes d'étendue, de richesse et de style, mais elles sont construites sur un

plan à peu près uniforme qu'il importe d'indiquer ici. — La partie essentielle, la salle de prière, se compose de travées parallèles formées, dans les pays occidentaux de l'Islam, par les arcades qui reposent sur des piliers ou sur des colonnes soutenant directement un plafond peu élevé. Les mosquées persanes et indo-persanes, influencées par l'architecture sassanide ont une élévation des voûtes et des coupoles qui rappelle les édifices byzantins et « romano-gothiques ». C'est dans les travées de cette salle rectangulaire que les fidèles se rangent en longues files (*çoufouf*) pour accomplir les rites de la Prière.

L'orientation de l'édifice est réglée par la direction de la Mekke, la *qibla*, qui est représentée par une absidiole, une niche en cul de four, qui s'élève en général au milieu du mur postérieur de la mosquée et qui fait saillie à l'extérieur. Cette absidiole qui, dans les mosquées luxueuses, est encadrée de colonnes et ornée de dessins et d'inscriptions en stuc et en faïence, est le *mihrâb*. Le rectangle, qui au milieu de la mosquée se trouve à l'intersection de la dernière galerie intérieure et de la travée centrale aboutissant au *mihrâb* et qui est ordinairement un carré, est orné avec un luxe particulier, et c'est l'une des parties de la mosquée où s'est donné carrière la fantaisie charmante des architectes. La voûte est une coupole richement parée ; un lustre d'un ouvrage délicat y était jadis suspendu, et n'a pas été partout remplacé par de mauvais ouvrages modernes ; d'épais tapis y couvrent le sol ; c'est là, devant le *mihrâb*, en tête de la communauté musulmane que l'*imâm*, dont le nom éveille l'idée de « se tenir en tête de » (comparez lat. *antistes*), dirige la Prière entouré des personnages importants du quartier ou de la ville.

Le calife, qui est l'*imâm* suprême de la commu-

nauté musulmane, a toujours observé l'usage de diriger la prière du vendredi et en général celui d'y prononcer la *khotba*. Ses représentants dans les provinces et les souverains secondaires exerçaient sa délégation réelle ou tacite. Mais, pour assurer leur tranquillité et leur sécurité, les souverains avaient fait entourer d'une cloison en bois plus haute qu'une hauteur d'homme, une partie de la mosquée voisine du *mihrâb* : ces enceintes, ces *maqçoura*, où s'est exercé l'art exquis de l'ébéniste musulman, ont en général disparu. D'autres s'élevaient pour dissimuler les femmes aux regards des hommes.

A côté du *mihrâb*, une niche étroite, pratiquée dans la muraille postérieure de la mosquée, sert de resserre à la chaire (*minbar*) : c'est un grand escalier de bois, terminé par une petite plate-forme, d'où le *khatib* prononce les prônes du vendredi. Cette chaire est d'ordinaire montée sur des roues pleines en bois, qui roulent sur des rails de même matière. Une estrade fixe en bois est dressée, dans les mosquées importantes, sur l'une des travées voisines du *mihrâb* : c'est là que prennent place les récitateurs de Coran, les *hazzâbin*, dans les cérémonies où, le livre saint devant être récité rapidement tout entier, chaque *hazzâb* en récite une portion différente (*hizb*).

La travée antérieure de la salle de prière s'ouvre sur la cour de la mosquée, le *çahn*, quelquefois pavé de briques émaillées ; parfois des arbres, des arbustes harmonisent leurs branches au décor de l'édifice ; un bassin avec un jet d'eau est au milieu du *çahn*. Cette cour est souvent entourée, sur les trois côtés extérieurs à la salle de prière, par une ou plusieurs galeries ouvertes, qui sont closes à l'extérieur par le mur d'enceinte de la mosquée. Des portes latérales, dans beaucoup d'édifices, pénètrent directement dans la

salle de prière ; mais la porte principale donne accès d'ordinaire dans le *çahn*. Ces portes, qui sont en bois sculpté, souvent recouvert de plaques de cuivre ouvragé, sont encadrées de porches qu'ornent des stucs ou des faïences. Auprès des portes, les mosquées importantes ont des annexes, latrines à eau courante et installations spéciales pour l'accomplissement des ablutions rituelles.

La mosquée est dominée par une tour, le minaret (*manâra*, *ma'dana*, *çouma'a*), surmontée d'une galerie d'où le muezzin répand sur la cité les cinq appels des Prières quotidiennes. Les grandes mosquées ont plusieurs minarets, qui sont en général placés aux angles de l'édifice : leur forme et leur ornementation varient suivant les régions et les temps. Ceux du Maghreb occidental sont surmontés de boules dorées qui, selon la tradition, furent un moment en or pur. Ceux de l'Orient se terminent par des figures plus compliquées, quelques-unes en « bonnet d'évêque ». — A la mosquée est souvent annexée une salle où l'on transporte les morts (*baït al janaïz*) ; elle est voisine du *mihrâb*.

Les mosquées n'étaient ni entretenues par l'Etat ni desservies par des fonctionnaires publics. La fondation d'une mosquée par un souverain ou par un riche particulier était en effet accompagnée de la constitution de biens de main-morte, en Orient *wouqouf*, au Maghreb *houbous*, prononcé *habous*, qui assuraient les réparations et l'entretien de l'édifice, ainsi que le salaire du personnel qui y était attaché. Ces biens de main-morte étant d'une façon générale dilapidés par leurs administrateurs (*nâdhir*), de grands personnages soucieux de gagner la faveur divine et un renom de générosité, constituaient de nouveaux *wouqouf* : sinon la mosquée tombait en ruines.

— Le *nâdhir* des *wouqouf* de la mosquée avait la haute main sur le matériel et sur le petit personnel : portiers, balayeurs, lampistes, etc. Dans les mosquées « cathédrales » (*jawâmi'*), une désignation directe ou médiate du souverain nommait l'*imâm khatib* et aussi les imams ordinaires et les muezzins. Le Prophète en effet avait été le premier *imâm* et le premier *khatib* de la communauté musulmane, et ses successeurs, les califes, avaient gardé la coutume de célébrer la prière du vendredi dans la grande mosquée de Médine, de Damas ou de Bagdad. Ils déléguaient, on l'a dit déjà, cette fonction aux gouverneurs des provinces, qui eux-mêmes en chargeaient des personnalités notables ; cet exemple était suivi par les petits souverains, plus ou moins indépendants, aux mains desquels s'était émietté le pouvoir califien. Les imams des petites mosquées étaient choisis, sur une délégation générale et lointaine du souverain, par les gouverneurs, les cadis, les imams des grandes mosquées, etc. — La coutume exige des muezzins une voix sonore, et s'il est possible, la cécité, si fréquente aux pays de la poussière : on craint les regards jetés sur les terrasses, rendez-vous habituels des femmes.

La prière rituelle étant la cérémonie essentielle du culte musulman, c'est elle qui est célébrée pour implorer la protection d'Allah contre un fléau actuel ou menaçant.

La disparition de la lune ou du soleil par les éclipses est conjurée par la « Prière de l'éclipse » (*çalat al khousouf* ou *al kousouf*, suivant qu'il s'agit de la lune ou du soleil) ; elles ne diffèrent de la Prière du vendredi que par les termes de la *khotba*.

Partout la pluie fécondante est nécessaire à la vie de la nature : elle ne l'est nulle part à un si haut

degré que dans les pays où est né l'Islam et où il s'est immédiatement répandu. Les « rogations » pour la pluie (*çalât al istisqâ*), réglées par l'Islam, viennent donc, comme les Rogations chrétiennes, remplacer d'anciens rites locaux. Mais le rite musulman n'a point, comme le rite chrétien, épousé les formes poétiques des antiques usages : il consiste seulement en une prière, analogue à celle du vendredi, mais précédée de trois jours de pratiques pieuses et de jeûne ; une tablette de bois, où sont inscrits des versets coraniques de circonstance, est dressée au sommet du minaret de la mosquée. A la fin de la *khotba*, les fidèles défont leurs vêtements, les retournent et les remettent sens dessus-dessous : c'est le seul vieux rite qui vienne faire corps avec les cérémonies officielles. Les rites essentiels aux yeux des populations, ce sont les pratiques de magie sympathique qui appellent l'eau par l'eau, comme l'immersion d'êtres vivants ou de pierres dans les cours d'eau, et ceux où interviennent des vaches, représentants terrestres des nuages chargés de pluie. Ils sont accomplis par les populations, hors de toute intervention proprement religieuse.

*
* *

Le pèlerinage (*hajj*) est l'institution la plus originale de la religion musulmane, la plus riche en conséquences politiques et économiques. Il doit ses origines aux plus vieilles coutumes du monde sémitique, et réunissant encore, en une grande assemblée annuelle, plus de soixante mille musulmans venus de toutes les parties de l'ancien monde, il est le seul lien réel entre les diverses communautés musulmanes, la seule occasion possible d'un mouvement

panislamique. A ces deux titres, il mérite d'être étudié avec précision et avec quelques détails.

Le pèlerinage est trop vieux pour qu'il soit possible de rechercher son acte de naissance. Au VI^e siècle de notre ère, le Hidjaz, bien placé par la nature à la jonction des routes commerciales de l'âpre Arabie, possédait un groupe de lieux saints dont la célébrité semble avoir dépassé les limites étroites de l'Arabie centrale : c'était d'abord le petit temple de la Mekke, la *Ka'ba*, puis des hauts lieux, Arafa, Mozdalifa, Mina, etc., où s'accomplissaient des sacrifices, des « stations » en face des dieux, des courses rapides, des tournées, des jets de pierres. Autour de ces sanctuaires, des cérémonies se célébraient à des dates fixes, que réglait une année solaire incomplète. A l'époque où une inquiétude religieuse agitait les esprits dans l'Arabie païenne du début du VII^e siècle, il semble que les Mekkois avaient réussi à conserver à leur ville et au territoire environnant un caractère sacré qui servait leurs intérêts économiques.

Après sa rupture avec la Mekke, le Prophète pensait, on l'a indiqué plus haut, pouvoir constituer à Médine un nouveau sanctuaire pour une religion nouvelle, qui aurait conservé certains rites de l'Arabie anté-islamique, tout en prouvant, par des gestes nouveaux, qu'elle renouvelait la foi d'Abraham. Les chapitres les plus anciens du Coran ignorent le *hajj* et n'acceptent que par nécessité le culte de la Ka'ba : ces opinions de Mohammed, au début de la prédication dans sa patrie, avaient dû s'accentuer encore après l'hégire. Mais il sut bientôt comprendre que si politiquement il ne pouvait rien faire de solide sans l'adhésion des Coréichites de la Mekke, il ne fonderait point non plus de culte durable sans l'incorporation des rites Mekkois à la religion musulmane.

Après la prise de la Mekke, il fit le *hajj* et la *'omra* sous des formes que la tradition cherche à préciser, et le Coran, dans les sourates médinoises, prescrivit l'accomplissement du *hajj*. Les coutumes anciennes conservées par les Coréichites, modifiées et assemblées par les docteurs de Médine, devinrent les règles du pèlerinage, tel qu'il est constitué depuis les premiers temps de l'Islam.

La *'omra*, c'est-à-dire l'accomplissement des rites institués autour de la Ka'ba, persiste et forme un ensemble spécial de cérémonies qui peuvent être observées à toute époque de l'année, sauf durant les deux mois du *hajj*, *zhou l qa'da* et *zhou l'hijja*. C'est un acte méritoire, dont les Mekkois et les Arabes des régions voisines du Hedjaz maintinrent la coutume dans le mois de *rejab*. Mais les cérémonies dont l'ensemble forme le *hajj*, qui sont célébrées à une date fixe de l'année musulmane et que tout musulman doit accomplir une fois au moins durant sa vie, sont un assemblage de rites, dont l'unité est toute artificielle et dont il est impossible de préciser l'origine. Le *hajj* combine les cérémonies de la *'omra* autour de la Ka'ba avec celles qui s'accomplissaient autour des sanctuaires voisins, Arafa, Mozdalifa, Mina.

Une courte description des lieux saints permettra de simplifier l'exposé des rites, que l'on énumérera ensuite en accompagnant le pèlerin depuis son départ jusqu'à son retour dans sa famille.

Dans une région âpre, brûlée du soleil, une vallée descend entre des montagnes rouges, sans arbres et sans herbes ; quand surviennent les orages violents, rappels des anciens déluges, le fond du val roule, pendant quelques heures, des eaux furieuses qui ravinent et ravagent un sol incapable de les absorber. Cependant l'écorce a craqué de-ci de-là, et l'eau sait

y trouver sa voie et former des nappes souterraines, qui assurent à la vallée quelques sources permanentes. Zemzem est la plus abondante et la plus précieuse, malgré sa composition chimique violente : c'est autour d'elle, et aussi sur la route qui le long de la mer Rouge va de la Syrie au Yémen, que s'est bâtie la Mekke (*Mekka*). La tradition musulmane, qui a voulu rattacher toute l'histoire religieuse du Hidjaz au souvenir d'Abraham, a montré Agar abandonnée avec Ismaïl dans le désert, courant d'une colline à l'autre en appelant à l'aide, et l'ange Gabriel faisant jaillir la source auprès de l'enfant qui devait être l'ancêtre des habitants de l'Arabie centrale. C'est auprès de Zemzem que, suivant les mêmes traditions, Abraham vint ensuite construire, avec l'aide d'Ismaël, la maison d'Allah (*baït Allah*), la Ka'ba, au point même que la volonté divine lui a assigné de toute éternité, sur l'emplacement où Adam l'avait construite, où le déluge l'avait engloutie et ruinée.

La Ka'ba, enclos carré, enceinte de pierre, recouverte, en un temps ancien, de branches de palmier, puis close d'une terrasse en pente, souffrit, suivant la tradition islamique, de l'irréligion des Coréichites qui y entassèrent les idoles, jusqu'au jour où Mohammed les brisa et rendit déserte la maison d'Allah invisible et lointain. — C'est aujourd'hui un grand cube (*ka'ba*) de pierre fruste, sans orientation nette, longue de douze mètres sur dix et haute de six mètres. Une terrasse inclinée fait couler les eaux de la pluie vers une gouttière en bois recouverte de métal doré, le *mizâb*, qui se déverse au delà du côté nord-ouest de l'édifice. Ses quatre faces sont entièrement recouvertes d'une étoffe de coton mêlé de soie, de couleur verte, le « vêtement » (*kiswâ*), qui est fabriquée au Caire, aux frais du prince, et envoyée

chaque année processionnellement, à l'époque du pèlerinage, en même temps que le *mahmal*, palanquin symbolique qui semble représenter la majesté du souverain. Aux deux tiers de sa hauteur, la *kiswa* est coupée d'une large bande d'étoffe noire où sont brodés des versets du Coran relatifs à la Ka'ba : c'est la « ceinture » du temple (*hizâm*). Le vêtement que la Ka'ba quitte chaque année n'est point perdu : les Banou Chaïba, vieille famille coréichite qui conserve la garde traditionnelle de la maison d'Allah, en offrent quelques beaux morceaux à de grands personnages qu'ils doivent honorer ou remercier de leurs dons, et font un actif commerce des autres fragments, qui sont vendus dans de petites boutiques autour de la mosquée.

A l'angle sud-est de la Ka'ba, la pierre noire (*el hajar el aswad*) est encastrée dans le mur à un mètre cinquante centimètres au-dessus du niveau actuel du sol : c'est un morceau de granit tendre, qui a été brisé, soit par les Carmates quand ils l'ont emporté à Lahsa, soit à la suite d'un accident local. Les morceaux en ont été réunis et l'ensemble (quarante centimètres de diamètre) est entouré d'un encadrement en argent de dix centimètres.

A droite de l'angle de la pierre noire, au commencement du côté de la Ka'ba, qui, dans la direction du nord, se termine à « l'angle de l'Iraq », s'ouvre la porte du temple, qui est élevée de deux mètres audessus du sol extérieur et à laquelle on accède par un escalier portatif en bois de quatre marches. La Ka'ba est ouverte aux fidèles à quelques dates fixes de l'année, mais, en tout temps, les Banou Chaïba en permettent volontiers l'accès aux personnes généreuses ; les jours publics d'entrée à la Ka'ba sont, eux aussi, pour cette nombreuse famille, des jours bénis, car

elle vend le droit de se mettre en prière à la place où pria le Prophète, de participer au lavage et balayage du temple, de recueillir l'eau de Zemzem utilisée dans ce lavage, etc. Celle-ci s'écoule dans une sorte d'auge placée à droite de la porte et à l'extérieur du mur : c'est là qu'était placé jadis le *maqâm Ibrâhim*.

On nomme ainsi une très ancienne pierre sacrée sur laquelle, selon la tradition musulmane, Abraham monta pour poser les assises supérieures de la Ka'ba, et aussi pour convoquer au *hajj* les générations futures ; la trace de ses pieds y subsiste encore. Le *maqâm* est aujourd'hui à quelque distance du mur de la Ka'ba, sous un pavillon de pierre et de métal : on va toucher et baiser l'extérieur du *maqâm*.

Entre l'angle iraqien et l'angle syrien (*errokn ech châmi*), s'étend une sorte d'annexe de la Ka'ba, fermée d'un mur en forme d'hémicycle qui laisse passage ouvert devant les deux angles du temple. C'est le *hijr*, où la tradition veut que soient enterrés Agar, Ismaël et de nombreux prophètes, et qu'aient été parquées les brebis d'Agar : elle ajoute que le *hijr* faisait partie jadis de la Kaba, et la terre en est considérée comme aussi sainte que celle de la Maison.

Sur la face que terminent l'angle syrien et l'angle yéménite, le quatrième angle de la Ka'ba, et symétriquement à la pierre noire et à la porte du temple, la tradition conserve le souvenir d'une seconde pierre sainte et la trace d'une seconde porte qui, ouverte lors de la reconstruction de la Ka'ba par Abd Allah ben Zobéir, fut de nouveau bouchée par El Hajjaj.

La Ka'ba est entourée d'une sorte de chaussée ellipsoïdale, recouverte de dalles de pierre (le *mat'âf*) où les pèlerins accomplissent les tournées rituelles (*t'awâf*). Elle se trouve en contre-bas du sol de la Ka'ba et aussi de celui de la vaste cour de la mosquée,

car c'est là que les torrents dévalant de la montagne sont passés maintes fois en ravinant le sol.

A l'intérieur du *mat'âf* et en face de l'angle de la pierre noire, s'élève le pavillon à coupole, la *qoubba* de Zemzem, qui abrite la large margelle du puits au fond duquel coule la source sainte. Aux grands jours du pèlerinage, c'est là que se rue la foule des pèlerins, soucieux de tirer eux-mêmes, à l'imitation du Prophète, l'eau sacrée, que montent les seaux au bout des cordes enfoncées profondément dans les parois de la margelle de pierre qu'elles liment et creusent depuis des siècles. Heureux les pèlerins qui parviennent à recueillir une quantité d'eau suffisante pour imbiber tous leurs vêtements, pour s'en pénétrer jusqu'à l'âme ! D'autres y viennent plonger leur linceul, qu'ils font ensuite sécher sur les graviers de la vaste cour. L'eau de la source se vend, d'ailleurs, dans des flacons de terre cuite dont tient boutique la corporation des serviteurs de Zemzem (*ez Zemzemiyin*). De la qoubba dépend un magasin qui sert d'entrepôt au matériel de la mosquée. Un escalier conduit à la terrasse où le muezzin de Zemzem psalmodie le premier l'appel à la prière : il en déterminait jadis le moment par l'observation de divers instruments surannés, qui ont été remplacés par un chronomètre réglé à Greenwich.

A côté de la qoubba de Zemzem, l'arcade de la porte des Banou Chaïba se dresse comme un témoin de la primitive enceinte de la mosquée. Plus loin, près de la qoubba du *maqâm Ibrâhim*, on met en réserve le *minbar*, la chaire du *khat'ib*, que l'on pousse le vendredi contre la paroi de la Ka'ba. A l'extérieur du *mat'âf*, ont été édifiés trois petits pavillons où se tiennent les imams des rites hanéfite, malékite et

hanbalite ; par privilège spécial, l'imam chaféite fait la Prière derrière le *maqâm*.

Le petit temple et ses annexes sont entourés d'une vaste cour, dont le sol est recouvert de petits cailloux et que traversent des passages dallés ; c'est le *çahn* de la mosquée que limitent des galeries couvertes, à plusieurs rangs d'arcades irrégulières de forme et de dimension. Le *çahn* a environ cent mètres sur cent soixante, à peu près la surface de la cour intérieure du Louvre. Les galeries sont percées de vingt-deux portes, dont les principales sont *Bâb es salâm*, la « porte du salut », au nord-est, et *Bâb éç Çafâ* au sud, en face de l'angle de la pierre noire.

Cette porte donne accès à Eç Çafâ, le petit sommet qui, avec El Marwa, au nord-est de la mosquée, limite le *mas'â*, la piste qu'à l'imitation d'Agar ou plutôt suivant un vieux rite déambulatoire, le pèlerin doit parcourir sept fois, en accélérant l'allure entre les deux angles de la mosquée. Des escaliers de quelques marches mènent au sommet des monticules sacrés. L'ancienne piste, jadis lit du torrent, qui longe la mosquée du côté de l'est, est aujourd'hui la rue (*châri'*) du *mas'â*, longue file, puis allée de boutiques, où se distinguent celles des barbiers, qu'assiègent les pèlerins ayant adopté le rite du pèlerinage en *tamattou'*.

De nombreuses maisons saintes, celle de Khadidja, la première femme du Prophète, celle d'Ali, etc., et les tombes du cimetière attirent la visite des pèlerins qui peuvent prolonger leur séjour à la Mekke ; mais ces « pèlerinages n'ont aucun caractère rituel.

La région voisine de la Mekke est territoire sacré (*haram*) ; les limites en sont marquées, suivant la tradition musulmane, par les points où les démons se sont arrêtés en voyant briller le feu allumé par

Abraham sur le mont Abou Qobaïs au-dessus de la ville sainte ; c'est donc véritablement l'étendue du rayonnement du sanctuaire. A ces limites, des tas de pierres, remplacées, paraît-il, par des piliers ou colonnes, signalaient l'entrée dans le haram. La notion du territoire sacré n'est point une nouveauté islamique : elle était courante dans l'ancienne Arabie, où les sanctuaires des dieux étaient entourés de terres réservées où paissaient librement les animaux qui leur étaient consacrés. Le *haram* de la Mekke est protégé par des interdictions, des tabous ; on doit y respecter les animaux indigènes, sauf quelques espèces nuisibles, et s'abstenir de couper les végétaux qui y croissent naturellement ; il faut même respecter le sol, dont on ne doit point emporter une parcelle hors du *haram*. Ces interdictions sont générales, s'appliquent à tous et sont tout à fait indépendantes des prescriptions qui règlent les cérémonies du pèlerinage. Elles expliquent que l'entrée du territoire mekkois soit strictement interdite aux non-musulmans.

*
* *

Les musulmans doivent accomplir le pèlerinage de la Mekke au moins une fois dans leur vie ; mais la loi met à cette obligation plusieurs conditions. Le fidèle doit être adulte, bien portant, sain d'esprit, assez riche pour subvenir aux frais du voyage et à l'entretien de sa famille durant son absence ; les routes doivent être sûres, etc. Les femmes ne peuvent entreprendre le *hajj* qu'avec l'autorisation de leur mari et en être accompagnées ; non mariées, elles doivent être sous la garde d'un protecteur sûr. Le musulman peut d'ailleurs charger un autre fidèle de

faire à sa place un pèlerinage, qui vaudra pour lui et non pour son remplaçant ; celui-ci, en toute circonstance, devra rappeler, en exécutant les rites, qu'il a l'intention de les accomplir, non pour lui-même, mais en faveur d'un autre. Si un fidèle meurt sans avoir fait le *hajj* et qu'il l'ait négligé sans cause légale, il pèse sur lui une faute qui sera placée dans la balance au jour du jugement dernier ; il est donc essentiel pour son bonheur éternel qu'après sa mort le *hajj* soit accompli en son nom par un remplaçant ; il pourra prendre dans son testament les dispositions nécessaires pour assurer ce remboursement, et s'il les a omises, ses héritiers agiront pieusement en réparant son erreur.

Tout voyageur qui s'éloigne de son logis et s'en va affronter les périls mystérieux de la route, se garantit contre eux par des rites propitiatoires : leur importance est particulièrement grave pour le pèlerin. C'est le pied droit qu'il avance pour dépasser le seuil de sa demeure ; il va faire à la mosquée une Prière de deux *raka'ât* ; ses amis le suivent de leurs bénédictions, et, durant tout le voyage, il rappelle en toute occasion l'acte sacré qu'il va s'efforcer d'accomplir. Mais c'est seulement aux frontières du sol sacré que commence vraiment son rôle de pèlerin.

Avant d'avoir atteint les limites du territoire sacré, il trouve en effet, sur l'une quelconque des pistes qui aboutissent à la Mekke, des stations (*miqât*, plur *mawâqit*), qui ont été fixées par la tradition post-prophétique : un hadith précise en effet le point où s'arrêtent les pèlerins de l'Iraq, province qui n'a été conquise à l'Islam qu'après la mort de Mohammed. Les noms actuels des mawâqit ne correspondent plus d'ailleurs à ceux des textes traditionnels. C'est là que le pèlerin doit accomplir les rites qui le sacralisent.

On a dit précédemment que les cérémonies de la Prière sont encadrées par des rites de sacralisation (*ihrâm*) et de désacralisation (*tahlil*) ; sous une forme abstraite, le fidèle entre en relations avec la divinité. Dans le *hajj* ou la *'omra*, c'est matériellement que le pèlerin s'approche de la « maison d'Allah », de la Ka'ba : il se met réellement en présence de la divinité. Le rite de passage, la sacralisation, l'*ihrâm*, le changement de personnalité prend donc une forme plus concrète que dans la prière, et la prononciation d'une formule ne suffit plus. Le pèlerin doit, ou plutôt devrait, car la règle a admis des accommodements, revêtir un costume sacré composé de vêtements archaïques : une bande d'étoffe autour des reins tombant au-dessus du genou, l'*izâr*, et une autre sur les épaules, le *ridâ* ; aux pieds, des semelles de cuir retenues par des courroies de même matière (*na'l*) : ce fut le costume classique d'Abraham, le « père de l'Islam » ; c'est encore celui de beaucoup d'habitants des confins méditerranéens et des déserts de l'Arabie.

Après une courte prière de deux *raka'ât*, le pèlerin exprime son intention (*niyya*) de faire le pèlerinage, et attire sur lui l'attention divine par une formule : *labbeïka, ya rabbi, labbeïka*, que l'on pourrait traduire ainsi : « Me voici à toi, ô mon Maître, me voici à toi. » — Le pèlerin doit, en exprimant son intention, préciser la forme qu'il va donner aux cérémonies qu'il se prépare à accomplir ; c'est-à-dire déterminer s'il fera le *hajj* et la *'omra* ou les deux ensemble. L'*ifrâd* consiste à faire l'un et l'autre, mais à deux époques différentes et tout à fait séparément ; dans le *qirân*, après les cérémonies de la *'omra*, on accomplit celles du *hajj*, sans aucune interruption entre les deux ensembles rituels ; dans le *tamattou'*,

on fait tout d'abord la *'omra*, dont on se désacralise à la Mekke, et le sept du mois de zou l'hijja, on reprend à la Mekke, l'*ihrâm* pour le *hajj*, sans sortir du territoire sacré. Pratiquement le *qirân* est le pèlerinage des gens très pieux qui arrivent à la Mekke peu de temps avant le début du hajj ; l'*ifrâd* celui des fidèles qui arrivent à la dernière heure ; le *tamattou'*, celui du musulman voyageur ou commerçant qui fait la *'omra* en arrivant à la Mekke, assez longtemps avant la date du *hajj*.

Revêtu de l'*ihrâm*, le pèlerin consacre à Allah la victime qu'il conduit au sacrifice de Mina ; il manifeste cette consécration par un signe visible, qui est une survivance de l'Arabie antéislamique. Le bédouin moderne, comme celui du temps passé, comme beaucoup d'hommes dans tous les pays, marque les bêtes de son troupeau d'un signe particulier, appelé *wasm;* ses ancêtres apposaient des marques spéciales sur la peau ou à l'oreille des animaux exceptionnels offerts aux divinités et libérés désormais du joug de l'homme. C'est ce vieux rite que suit le pèlerin en fendant la bosse du chameau qu'il va sacrifier à Allah et en entourant le cou d'une victime bovine par un collier (*taqlid*) composé de deux sandales reliées par un lien de cuir ou de fibres de palmier, en souvenir sans doute du temps où il se présentait devant la maison d'Allah nu des pieds à la tête.

Désormais sacralisé, le pèlerin est frappé de divers tabous personnels qui sont la conséquence des cérémonies qu'il vient d'accomplir en prenant l'*ihrâm* et qui sont tout à fait indépendantes des interdictions territoriales de chasse, etc., dont on a parlé plus haut. — Il doit s'abstenir de relations sexuelles et renoncer à tout ce qui est considéré comme en étant la préparation et l'occasion, par exemple aux par-

fums, aux huiles odorantes, aux bijoux, etc. Il ne doit couper ou arracher aucun poil de son corps ou cheveu de sa tête, ou un ongle de ses mains ou de ses pieds. Cette seconde interdiction est une préparation au sacrifice de la chevelure et des ongles représentatifs de la personne elle-même ; il ne serait pas absurde de penser que la première fut jadis un stage vers un acte solennel de relations sexuelles, de prostitution sacrée.

Le fidèle entre à la Mekke par une route que lui trace l'exemple du Prophète. Dès son arrivée, il se rend à la mosquée, où il fait les tournées d'arrivée (*tawâf el qoudoum*). Il entre à la mosquée par Bab es Salâm, en posant d'abord le pied droit sur le seuil. Il se dirige, à travers la cour, vers la Ka'ba et vers la pierre noire : si la foule ne l'en empêche point, il la baise, « ce qui lui causera une volupté céleste » ; sinon, il la touchera de sa main droite ou du bout de son bâton, qu'il portera ensuite à ses lèvres ; puis, de gauche à droite, le fidèle tourne sept fois autour de la Ka'ba, les trois premières avec une allure sautillante que la tradition, toujours préoccupée d'effacer le souvenir des rites antéislamiques les plus évidents, a attribué assez sottement à une fanfaronnade du Prophète. — Au début de chaque tournée le fidèle touche la pierre noire : il touche aussi, auprès de l'angle yéménite, le point où l'on a signalé déjà le souvenir d'une pierre ancienne. Peut-être aussi touchait-on jadis les angles de l'édifice : la tradition veut que les angles iraqien et syrien soient négligés parce qu'ils n'étaient pas aux extrémités de la Kaba primitive qui s'étendait jusqu'au *hijr*. — Les sept tours achevés, le fidèle fait une Prière de deux *raka'ât* derrière le *maqâm Ibrâhim*.

Le pèlerin pourra faire compter ces tournées parmi

les cérémonies de la *'omra* ou du *hajj* qu'il se propose d'accomplir : car le rite du *tawâf* est celui par lequel commence chacun de ces actes solennels. Ils comportent aussi le *sa'y*, c'est-à-dire la course entre les deux petits hauts lieux d'Eç Çafâ et El Merwa, qui doit être accomplie immédiatement après le *tawâf*. Le pèlerin sort de la mosquée par Bab eç Çafâ, monte au premier sanctuaire, puis se rend au second, en suivant le *mas'â* qu'il parcourt, entre les deux bornes voisines des angles de la mosquée, à une allure dégagée qui rappelle celle des trois premiers tours du *tawâf* et qui se rattache au même rite antéislamique. Le fidèle a fait ainsi l'un des sept trajets du *sa'y* : il revient sur ses pas et recommence sa course jusqu'au septième trajet qui aboutit à El Merwa. — Des versets du Coran et des formules pieuses, dont la citation déborderait le cadre de ce petit livre, sont répétées par les fidèles au cours du *tawâf* et du *sa'y*.

Quand il a terminé ces deux cérémonies, le pèlerin qui fait seulement la *'omra* (*mou'tamir*) et celui qui accomplit la *'omra* et le *hajj* en *tamatt'ou'*, se désacralise en se faisant raser la tête. Il échappe dès lors à tous les tabous personnels que lui imposait l'*ihrâm* et il peut se livrer, dans la Ville Sainte, à tous les plaisirs faciles qui y sont organisés à son intention. Il lui est recommandé de fréquenter assidûment la mosquée, de contempler la maison d'Allah et de répéter les tournées surérogatoires autour de la Ka'ba, comme de visiter les lieux historiques qui rappellent les premiers temps de l'Islam. — Le pèlerin en *qirân* reste à la Mekke sans se désacraliser, après la *'omra*.

Le pèlerinage (*hajj*) commence le sept du mois de *zhou l hijja* par une *khotba* que prononce dans la mosquée, du haut de la chaire accolée au mur de la Ka'ba, le cadi hanéfite ou un personnage délégué par

lui. Cette *khotba*, qui suit immédiatement la *çalât ez zhohr*, donne aux pèlerins des conseils et une sorte de programme des cérémonies auxquelles ils vont participer.

Le lendemain huit est appelé jour de l'abreuvement (*yaoum et tarwiya*), parce que, dit-on, le pèlerin doit faire provision d'eau pour lui et pour sa monture. La foule des pèlerins, à pied, à cheval, à chameau, cohue bariolée que dominent les palanquins et que précèdent les cortèges officiels des deux *mahmal*, le syrien et l'égyptien, se rend à Arafa, distante de quatre heures de course à chameau, en passant par Mina, longue rue enfilant une vallée dénudée et stérile, et bordée de constructions qui ne sont utilisées qu'à l'époque du *hajj*. A l'imitation du Prophète, le pèlerin fait à Mina la prière du *zhohr* et y passe encore les premières heures de la nuit du 9 ; mais il n'y a point là de temps obligatoire.

La cérémonie de la journée du 9 à Arafa est le point culminant du *hajj* et son moment essentiel : pour celui qui n'a pas fait le wouqouf de Arafa, le pèlerinage est nul. La pratique religieuse, soucieuse d'épargner ce malheur au pèlerin qu'ont pu retarder les empêchements imprévus de la route, a admis que le pèlerin qui serait présent à Arafa à un moment quelconque entre le coucher du soleil du 9 et l'aurore du 10, serait considéré fictivement comme ayant accompli le *wouqouf* de Arafa ; mais ce retard entraîne l'obligation de sacrifier une victime expiatoire.

Arafa, où sont célébrées les cérémonies du *wouqouf*, de la « station » devant Allah, est une petite plaine entourée d'un côté par des collines en hémicycle, au centre desquelles, sur des amoncellements de rochers arides, se dresse le mont sacré, le *jabal er rahma*, le

« mont de la miséricorde ». Sous les califes abbassides, on s'était préoccupé d'amener de l'eau potable dans cette enceinte étouffante, où s'entassent parfois, pendant une journée entière, sous un soleil torride, soixante ou quatre-vingt mille individus avec des animaux, des tentes, des provisions, tous les besoins et le déchet d'une humanité affaiblie déjà par un long voyage et énervée par les émotions religieuses ; mais l'incurie administrative, qui est l'une des lois de l'Orient, a rapidement atteint des constructions qui semblent avoir été jadis excellentes, et les musulmans instruits sont les premiers à protester contre une insouciance dont les conséquences menacent la santé publique.

C'est dans l'après-midi du 9, après le déclin du soleil, que commence le *wouqouf* de Arafa, la cérémonie essentielle du *hajj*. Le pèlerin se « tient debout » (*waqafa*) devant Allah. Des formules pieuses sont récitées sous la direction d'un imam qui prononce une khotba solennelle, l'une des quatre *khotba* rituelles du *hajj*. — Dès que le soleil est couché, se développe une cérémonie très intéressante, dont l'origine et la signification sont indécises. Les pèlerins se rendent dans une autre vallée, appelée Mozdalifa et située entre Arafa et Mina, que domine une hauteur appelée Qouzah, haut lieu vénéré de l'antéislamisme, et où ils doivent passer la nuit du 10 et faire un rapide *wouqouf* avant l'aurore de ce jour. Mais, bien que les théologiens cherchent à réagir contre cette coutume, la marche entre Arafa et Mozdalifa, au coucher du soleil du 9, est une fuite éperdue, un flot qui s'écoule (*ifâdha*), où chaque année des pèlerins trouvent la mort. — Le *wouqouf* de Mozdalifa est suivi, comme celui de Arafa, d'une « fuite » (*ifâdha*) qui ramène les pèlerins à Mina au lever du soleil.

C'est là qu'ont lieu les dernières cérémonies du *hajj*, le 10 de *zhou l hijja*

Arrivés au pied de la pente escarpée (*'aqaba*) qui descend à Mina, les pèlerins se trouvent au commencement de la route que bordent les constructions de la cité temporaire, devant une stèle de pierre, précédée d'une sorte de bassin ; c'est la *jamrat el'aqaba*, où les pèlerins jettent solennellement les sept petites pierres qu'ils ont ramassées à Mozdalifa, geste qu'ils accompagnent de la prononciation de la formule du *takbir : Bismillahi, Allahou akbar !* « Au nom d'Allah : Allah est grand ! » — La signification de ce rite, qui est observé, sous des formes diverses, dans tout l'Orient sémitique et en Afrique du Nord, et qui a des analogues ailleurs encore, n'est pas assez nette pour qu'on puisse en parler en quelques lignes. La tradition musulmane, d'ailleurs, ne s'embarrasse point d'explications complexes : Abraham, tenté en cet endroit par Satan, s'est libéré de sa poursuite en lui jetant sept pierres, et le rite actuel n'est que l'imitation du geste pieux de l'ancêtre de l'Islam. La stèle s'appelle dans la langue populaire « le grand Satan » (*ech Chaïtan el kabir*).

C'est alors que le pèlerin sacrifie la victime qu'il a consacrée, soit en prenant l'*ihrâm*, soit au cours du *hajj*. La tête de la victime est placée dans la direction de la Ka'ba : elle est égorgée par son propriétaire ou par l'un d'eux, si, comme cela se produit fréquemment, elle est commune à plusieurs pèlerins. La chair est mangée en partie par eux, et le reste est distribué aux pauvres, venus de la Mekke dans ce but ; quelques morceaux séchés au soleil sont emportés par les pèlerins ; mais la plus grande partie du corps de l'animal est abandonnée sur le sol, à peine enterré, et de cet amas de charognes se dégage, mal-

gré la sécheresse du climat, une terrible et dangereuse infection ; or, pendant quelques jours encore, il reste des habitants à Mina. — Il est probable qu'avant l'Islam, le sacrifice avait lieu en un point déterminé de la vallée ; la *Sounna* a réagi contre les anciens usages en déclarant qu'il était valable sur tout le territoire de Mina. De ce sacrifice, le 10 du mois de *zhou l' hijja* prend le nom de « jour de l'égorgement » (*yaoum en nah'r*).

Bien que ce sacrifice ne soit point l'élément le plus important du *hajj* et que le *wouqouf* de Arafa en soit théoriquement le fait capital, c'est le jour de Mina qui est commémoré dans tout le monde musulman. Chaque chef de famille sacrifie le 10 de *zhou l hijja* un animal, en général un mouton, qu'il égorge après avoir placé sa tête dans la direction de la Mekke et dont il distribue la chair aux pauvres. C'est la « fête des victimes, *'id el ad'ha*, ou des offrandes, *'id el qourban*, appelé au Maghreb la « grande fête » (*el' id el kebir*).

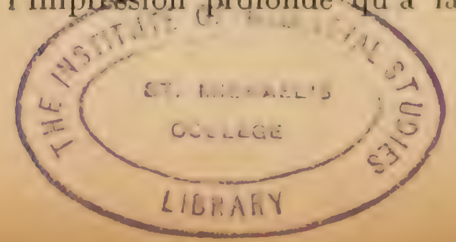
Après avoir accompli le sacrifice, le pèlerin se remet aux mains de l'un des innombrables barbiers, professionnels ou improvisés, qui peuplent Mina ce jour-là. Il se fait raser la tête et se coupe les ongles ; ces déchets de sa personne sont soigneusement enterrés. Dès lors, il est en partie désacralisé : il est dans le *tahalloul eç çarhir ;* mais il reste frappé du tabou sexuel et de ses conséquences : interdiction des parfums, etc. Et comme si cet effet essentiel de sacralisation avait un rapport inconnu avec la Ka'ba, il n'est effacé et le pèlerin n'est entièrement désacralisé, ne jouit du *tahalloul el kabir*, qu'après avoir accompli à la maison d'Allah des tournées dites *tawâf el ifâdha*, ainsi nommées parce qu'elles sont accomplies après une « fuite », une course rapide de Mina

à la Mekke. Il doit les faire suivre d'un *sa'y* entre Eç Çafâ et el Merwa, s'il ne l'a point accompli au début du *hajj*, c'est-à-dire s'il a fait *'omra* et *hajj* en *qirân*.

La coutume moderne admet que le pèlerin a, dès lors, terminé les cérémonies du pèlerinage (*manâsik el hajj*) et qu'il peut, ou retourner chez lui, ou rester à la Mekke, où il a le choix de se divertir, de se livrer à de pieuses pratiques ou de s'adonner au commerce. Mais telle n'est point la règle établie par l'unanimité des docteurs de l'Islam. La loi veut que le pèlerin revienne à Mina et y passe trois jours, les onze, douze et treize de *zhou lhijja*, que la tradition appelle *ayyâm et tachriq*, par allusion, dit-on, aux morceaux de la viande des victimes que les pèlerins font sécher au soleil. Chaque jour, ceux-ci doivent se rendre à *jamrat el wousṭha*, et *el jamrat el oula*, et ils jettent à chacune d'elles et chaque jour, sept pierres avec le même cérémonial que le premier jour.

Désormais, le pèlerin (*alhâjj*, en prononciation turque *hadji*), a accompli tous les rites obligatoires : la coutume lui recommande de faire à la Ka'ba des « tournées d'adieu », de boire et d'emporter de l'eau de Zemzem, etc. La masse des pèlerins s'écoule après quelques jours de séjour à la Mekke.

Des Européens ont assisté aux cérémonies du *hajj* et les ont décrites ; on en a des relations musulmanes, et il est facile de s'entretenir avec des fidèles qui les ont accomplies ; on peut donc se faire une idée assez nette du souvenir qu'elles laissent dans leur esprit. — Dans la vie réelle du pèlerinage, le *wouqôuf* de Arafa conserve la place prépondérante que lui assigne la loi musulmane ; tous les témoins sont d'accord pour exprimer, sous une forme plus ou moins heureuse, l'impression profonde qu'a faite dans leur cœur et



sur leur sens l'entassement prodigieux de dizaines de milliers d'hommes (Caïd ben Chérif dit six cent mille !), l'âme tendue avec le regard vers le *jabal er rahma*, écoutant ou s'efforçant d'écouter avec une attention passionnée les paroles du *khati'b* qui tient la place occupée jadis par le Prophète et qui en est un instant l'incarnation vivante ; foule se grisant elle-même de ses cris répétés : *Labbéika ya Rabbi Labbéika !* ; poussée au dernier point de l'exaspération nerveuse par la faim, la soif, la fatigue, l'émotion, la splendeur de la lumière et la brûlure du soleil. — Certaines cérémonies de la Ka'ba, la prière de midi ou celle du soir dans la mosquée de la Mekke, semblent avoir laissé des impressions très vives, mais plus rapides et moins pures ; il y a des bousculades brutales et laides autour de la Ka'ba, et puis l'ambiance est un peu gâtée par les Mekkois. — Le trajet de Arafa à Mina, en *ifâdha*, est surtout le souvenir d'une bataille pour passer, d'un écrasement, d'un danger constant auquel les hommes conspirent avec la nature : les Bédouins sont toujours les pillards assassins de l'Antéislam. — A Mina, l'égorgement ne peut plaire qu'aux pèlerins qui n'ont point l'odorat sensible, mais un goût prononcé pour le sang versé. Le jet des pierres s'accomplit dans une furieuse et dangereuse poussée.

A la Mekke, la grandeur de la vie religieuse est ternie par la population, dont la profession essentielle est l'exploitation des lieux saints.

Qu'on lise Burckhardt, Burton, Snouck, Batanouni ou Ben Chérif, ce qui domine leurs souvenirs, c'est l'âpreté des Mekkois, les sourires et les roueries qu'ils prodiguent pour gagner en quelques jours leur subsistance de l'année entière : guides du *hajj* (*t'awwâfin*), loueurs de montures, loueurs de maisons et de

chambres, vendeurs d'eau de Zemzem et de morceaux de la *kiswa*, femmes faciles, barbiers, gardiens de maisons historiques, marchands de tout rang et de toutes choses ont vite fait de vider la sacoche des pèlerins. Il faudrait, d'ailleurs, une étrange ignorance du caractère des populations qui vivent de l'ombre des grands sanctuaires de l'humanité, pour reprocher aux Mekkois leurs mœurs mercantiles et pour y voir une faute propre de l'Islam !

Le pèlerin revient au logis avec l'immense joie d'avoir accompli le plus grand acte de sa religion, avec l'orgueil d'être *hâjj* parmi d'autres fidèles qui n'ont point droit à ce titre et d'en être, en quelque sorte, ennobli ; avec l'instinct obscur de la puissance de l'Islam qui réunit chaque année tant d'hommes de races étranges et de langues incompréhensibles; mais aussi, dans le fond de sa conscience, avec une désillusion complète du pays infernal, brûlant, aveuglant, sans eau, sans ombre, sans vie qu'Allah a choisi pour bâtir sa demeure, et surtout avec une rancune furieuse envers le Mekkois insinuant et rapace.

L'inobservance des rites du *hajj* a des conséquences diverses, suivant l'importance de chacun d'eux. On a dit déjà que le pèlerin qui n'a point assisté au *wouqoûf* solennel de Arafa ou qui, suivant les solutions les plus favorables, n'a paru à Arafa ni dans la soirée du neuf, ni dans la nuit du dix avant l'aurore de ce jour, a « manqué » le *hajj* : il doit le recommencer. La rupture du tabou sexuel est aussi une cause de nullité. En outre, dans ces deux cas, et pour toutes les autres violations des règles qui n'entraînent point la nullité du *hajj*, il y a lieu à expiation (*kaffâra*), soit sous forme de sacrifice d'une victime, soit sous celle d'aumônes en nature distribuées aux pauvres ou de

journées de jeûne : on ne peut qu'indiquer ici le principe de ces expiations, sans en exposer les détails.

Le fidèle a terminé le pèlerinage : il a gagné auprès d'Allah les mérites dont il lui sera tenu compte au jour du jugement. Mais il n'a point accompli la visite du lieu qui, souvent, l'attire et l'émeut le plus profondément, celle du tombeau du Prophète à Médine. L'organisation des caravanes qui, après le *hajj*, gagnent cette ville en trois, quatre et dix jours, est l'une des grosses préoccupations des Mekkois ; les tribus voisines y trouvent aussi leur compte.

En entrant à Médine, le fidèle s'approche, non plus d'Allah, mais de son prophète : il n'a point à se sacraliser ; mais il l'honore d'un respect qui approche de l'adoration. La coutume a créé, dès longtemps, autour de Médine un territoire sacré, un *haram*, pour lequel elle a répété les tabous qui, autour de la maison d'Allah, protègent les animaux, les plantes et le sol lui-même.

La mosquée du Prophète est située dans la partie la plus ancienne de la ville : brûlée à plusieurs reprises, ravagée par les inondations, déshonorée par les restaurations opérées par les architectes turcs. elle paraît être, malgré le luxe de ses ornements, plus tristement privée de grandeur et de beauté que la mosquée de la Mekke elle-même. Ce n'en est pas moins avec une vénération profonde que le voyageur se présente sur le seuil, traverse les travées principales et pénètre dans le « jardin » (*er rouda*) qui précède, suivant la tradition, le tombeau du Prophète, et tout près de lui, ceux d'Abou Bekr et d'Omar. La maison d'Aïcha, où mourut le Prophète et où il fut enterré, aurait été un tout petit logis, voisin de la mosquée primitive ; et la mosquée, grandissant d'âge en âge, se serait étendue autour du

tombeau sacré, débordant sur la maison d'Aïcha, sur celle d'Abou Bekr et d'Omar, etc., jusqu'à former le vaste édifice où peuvent aujourd'hui se presser des milliers de fidèles.

Dans la *rouda* du Prophète, auprès du *mihrâb* où l'on retrouve les traces de sa chaire, le pilier où il s'adossait, mille souvenirs sacrés, le pèlerin fait une invocation (*dou'â*) que des dispositions spéciales l'empêchent de transformer en une Prière (*çalât*) qui serait une insulte à Allah. La disposition des lieux ne permet point de tourner autour du tombeau. Mais aucune précaution ne pouvait enrayer le développement du culte du Prophète, pas plus que celui du culte des saints. Le pèlerin qui n'a pas baisé le grillage de bois (*chabbâk*) qui entoure le tombeau du Prophète n'a point, dans la conscience des populations, fait un pèlerinage complet. Comme à la Mekke, mille souvenirs pieux retiennent à Médine le visiteur : au cimetière, il visite les tombes des principaux personnages des premiers temps de l'Islam : Aïcha, Fatima, Othman, etc.

Les pèlerins, dévots et curieux, complètent encore le *hajj* par un voyage à Jérusalem, sanctifié par la présence de tant de prophètes, notamment par celle de *'Isa* (Jésus) ; mais cette visite n'a aucun caractère obligatoire et elle ne jouit pas de la même popularité que celle de Médine. Le but principal est la mosquée d'Omar et le lieu qui recouvre la roche sainte, la *çakhra*.

Le retour du pèlerin dans son logis est marqué par des cérémonies analogues à celles du départ ; ses amis viennent le féliciter et profiter en quelque sorte des rayons d'effluve sacrée qu'il rapporte avec lui.

Le pèlerinage est la grande cérémonie de la vie musulmane ; elle assemble, une fois par an, des

représentants des divers groupements du monde musulman ; il est donc, pour ainsi dire l'assemblée plénière et aussi la foire de l'Islam. Mais pour s'y rendre la route est souvent longue et dangereuse. Sans doute, des soufis, habitués à la vie des chemins et à ses accidents, s'en allaient doucement à la Mekke séparément ou par petits groupes. Mais la foule des pèlerins, plus pressée et plus craintive, se réunissait à date fixe dans des centres d'où les caravanes, organisées officiellement et pourvues d'armes, de vivres, de montures et d'argent, s'acheminaient sans cesse grossissantes jusqu'à la Ville Sainte. La caravane formée au Caire pour le transport de la *kiswâ* de la Ka'ba, qu'accompagnait la litière symbolique du Souverain, le *mah'mal*, servait de centre de ralliement aux pèlerins africains qui avaient suivi les uns les plateaux maghrébins et les oasis sahariennes, les autres la grande voie du Niger, du Tchad, du Tibesti et des oasis égyptiennes : certains de ces derniers rejoignaient le Nil à Khartoum et atteignaient Djedda, le port de la Mekke, en traversant la mer Rouge. — La caravane de Damas, prolongée au XVIe siècle jusqu'à Constantinople et accompagnée depuis cette époque par le *mah'mal* du sultan, suivait une route traditionnelle à l'est de la mer Rouge et à travers l'Arabie de Pétra. Ces deux caravanes ont toujours été dirigées par un personnage considérable, appelé *amin el hajj*, qui appartient en général à la famille du souverain et en a reçu la délégation. — A Bagdad, les pèlerins de l'Asie centrale et de la Perse se joignaient à ceux de l'Inde venus par terre ; mais comme beaucoup de ces derniers les musulmans de l'Insulinde arrivaient par mer à Aden ou à Djedda.

La navigation à vapeur et les chemins de fer ont,

depuis la seconde moitié du XIXe siècle, modifié complètement le régime des transports. Le chemin de fer de Damas à Médine, qui aboutira à la Mekke, est, en partie, abandonné depuis la guerre. La caravane d'Egypte continue à conduire par terre le *mahmal* du Khédive ; mais les pèlerins qui jadis l'accompagnaient prennent la voie maritime, les uns par Suez et Djedda, d'autres par Port-Soudan et Djedda, d'autres enfin par Alexandrie et Caïffa, d'où ils prenaient la voie ferrée en raccordement avec Médine. Les pèlerins de l'Inde, de l'Insulinde comme ceux du Maghreb, gagnent Djedda sur des navires affrétés par les gouvernements protecteurs. Les vieilles routes du *hajj* ne sont plus que des souvenirs historiques, que traversent des automobiles.

Les conditions nouvelles des transports facilitent l'application des mesures prophylactiques qui ont été prises au XIXe siècle, par des accords internationaux, contre la propagation des épidémies après le pèlerinage : visites médicales avant et après, quarantaines se sont peu à peu organisées, sans atteindre une précision suffisante. En effet la réunion dans les lieux saints, à la Mekke, à Arafa, à Mina, d'une foule venue de tous les points du monde et en apportant des germes de maladies, d'autant plus dangereuses qu'elles sont étrangères, est un péril périodique pour la santé de l'humanité : le Hidjaz a été le foyer de plusieurs graves épidémies, dites de choléra. Les gouvernements européens s'efforcent d'assurer le transport et le retour de leurs sujets musulmans, dans des conditions sanitaires satisfaisantes. A la Mekke, des hôtelleries officielles remplacent les anciens logis fondés par les souverains et entretenus par des habous qui ont été dila-

pidés, comme il est naturel. L'Afrique française a, depuis 1919 à la Mekke une hôtellerie qui dépend de la Société des habous des Lieux Saints.

Le pèlerinage conserve son importance religieuse. Il est difficile de prévoir s'il jouera le rôle panislamique qui a hanté quelques cerveaux ; son intérêt politique reste, en tout cas, considérable. — Il a du moins perdu une partie de sa valeur économique qui n'a pas été, semble-t-il, exactement appréciée par les historiens. Les facilités des communications ont réduit l'importance des relations commerciales qui jadis se nouaient exceptionnellement à la Mekke. Mais le commerce garde pourtant sa part dans le concours international qui réunit chaque année des musulmans de tous les pays.

La Mekke et les régions qui l'entourent n'ont reçu de la nature aucun des dons qui permettent à un peuple de s'assurer une large vie sociale ; elle les a seulement garanties, en quelque mesure, par l'aridité de leurs déserts. Elles n'ont été qu'en apparence gouvernées par leurs dynasties chérifiennes ; en fait elles ont été dans les mains des califes, ou plutôt pendant la période abbasside, sous celles des princes qui les protégeaient. Le sultan turc, héritier illégitime des Abbassides, a ensuite exercé l'autorité sur les villes saintes, avec des desseins de panislamisme. Cependant l'Egypte indépendante a affirmé ses anciennes traditions de protection du Hidjâz. Les musulmans de l'Inde et de l'Insulinde, par leur nombre et leurs richesses, ont pris une situation prépondérante au *hajj* et dans les villes saintes. Depuis l'effondrement du califat turc, des musulmans ont rêvé de faire de la Mekke le centre d'une union des peuples musulmans. Mais la cité d'Allah est trop isolée, sa vie intellec-

tuelle et économique est trop faible, pour qu'elle soit un milieu propice à des spéculations politiques et à des décisions pratiques. D'ailleurs la conquête wahhabite a créé un autre état nouveau, dont on reparlera au dernier chapitre.

## CHAPITRE VI

### Le Culte (fin).

Le Jeûne. — Ramadhan. — La rupture du jeûne. — L'aumône légale : sa répartition. — La guerre sainte ou Jihâd.

L'Arabie antéislamique a laissé des exemples d'abstentions de certains aliments, soit comme conséquences de tabous religieux, soit par suite de *vœux* individuels ; mais elle a ignoré les jeûnes rituels, qu'avait institués le judaïsme ; c'est à lui que Mohammed emprunta le jeûne de *'Achoura*, qu'il prescrivit au début de son séjour à Médine, c'est-à-dire à l'époque où il espérait l'adhésion des juifs, et qui imitait l'abstinence juive de *Tichri*. Quand Mohammed eut renoncé à l'appui des juifs médinois, le jeûne musulman se transforma, sous l'influence du quadragésime chrétien, en une abstinence d'un mois lunaire, le *ramadhan*, qui, dans l'ancien calendrier arabe à corrections solaires, tombait en été, mais qui à l'époque de l'organisation du jeûne avait déjà sensiblement rétrogradé vers l'hiver.

Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher,

exactement en prenant pour limite le moment où l'on peut distinguer un fil blanc d'un fil noir, ou, suivant une autre interprétation, une ligne lumineuse à l'horizon sur l'ensemble sombre du ciel, le fidèle est astreint à une abstinence complète de nourriture, boisson, tabac, parfums, etc., et à l'abstention de relations sexuelles. — Mais, durant la nuit, toutes ces interditions tombent, et les fidèles, énervés par une longue privation, profitent le mieux possible des libertés reconquises. Il est inutile d'insister sur les résultats déprimants d'un tel régime, quand il est imposé particulièrement à des hommes qui travaillent pendant le jour : tous les Européens qui ont été en relations suivies avec le monde musulman savent quelles sont les conséquences physiques et mentales du jeûne de ramadhan.

Le début du mois de ramadhan, comme celui de tout autre mois, est déterminé par l'apparition de la nouvelle lune : le commencement du jeûne, et aussi sa fin, dépendent donc d'une observation astronomique, que ne remplace aucune fiction établie d'avance. L'état de l'atmosphère, sans parler d'un retard astronomique qu'on pourrait prévoir, rend parfois impossible ou difficile cette observation directe. On peut s'en remettre à l'affirmation de deux témoins dignes de foi ; mais, dans la ville, c'est l'autorité religieuse, en général le cadi, qui fixe l'opinion : les circonstances locales peuvent amener à ce sujet des conflits entre des personnalités également influentes. Le jeûne peut donc durer vingt-huit, vingt-neuf, ou au maximum trente jours.

Les moments où commence et cesse le jeûne sont, dans les villes, annoncés chaque matin et chaque soir par l'apparition d'un drapeau vert au som-

met des minarets des mosquées et par un coup de canon. Après le signal du soir, il est d'usage de « rompre le jeûne » par un repas léger appelé *fathour*, et de terminer la nuit par une dernière collation dite de « l'aube » (*sahour*). Un crieur spécial appelé *mouwaqqit* ou *mousahhir* annonce, dans les villes, l'heure extrême où ce repas est possible.

Le jeûne n'est obligatoire que pour les adultes en pleine possession de leurs qualités physiques et mentales, *'aqil, balirh*. En sont donc exemptés notamment les malades, les vieillards impotents, les femmes enceintes on nourrices ; on en dispense, pour d'autres raisons, les voyageurs. Mais ces dispenses ne sont point définitives, et dès que les conditions matérielles le lui permettent, le fidèle doit accomplir le jeûne pendant un mois quelconque ou faire une aumône expiatoire (*fidya*). — La violation volontaire du tabou sexuel a pour sanction (*kaffâra*) l'affranchissement d'un esclave, ou un jeûne de deux mois, ou la nourriture de soixante pauvres.

L'accomplissement du jeûne est soumis, comme toute autre obligation de l'Islam, à l'intention (*niyya*). Les mosquées sont particulièrement fréquentées pendant le mois de ramadhan. Le soir, après la prière de l'*ichâ*, les fidèles se réunissent en groupes et, sous la direction d'un imam, font une pause : d'où son nom de *çalât et tarâwih*. Elle est accompagnée de récitations du Coran et d'entretiens pieux qui peuvent durer jusqu'à l'aurore. Des auteurs, Ibn Jobair par exemple, ont décrit ces cérémonies, coupées de collations, que les fidèles vont prendre chez eux ou se font apporter à la mosquée.

La tradition veut que le jeûne ait été institué en ramadhan, parce que c'est durant ce mois que

« descendit » sur terre la révélation, *tanzil* (Cor. 2, 181), plus précisément dans la nuit du destin, *laïlat al qadr* (Cor. 97, 1-3), où, selon la croyance populaire, se fixent les destinées humaines pour toute l'année qui suivra. La date de la nuit du destin n'est pas précisée : on honore donc par des Prières, des invocations, des récitations coraniques, les nuits des jours impairs, du 21 au 27 ramadhan.

La « rupture » du jeûne, qui a lieu le premier du mois de *chouwwal*, est célébrée par une fête, *'id al fithr*, appelée au Maghreb la petite fête, *el'id eç çerhir*. Comme la « grande fête » du dix du *zhou lhijja*, la fête de la rupture du jeûne comprend une Prière solennelle, dite *çalat al'id*, composée de deux *raka'at* avec de nombreux *takbir*, et de deux *khotba*.

C'est ce jour-là que doit être observée l'obligation de l'aumône légale de la rupture du jeûne (*zakât al fithr*), qu'il ne faut pas confondre avec la *zakât* proprement dite, dont on parlera dans le chapitre suivant. Chaque chef de famille doit, pour chaque individu placé sous son autorité, donner aux pauvres un *çâ'a* ou quatre *moudd* de la nourriture habituelle du pays.

La fête est l'occasion de réjouissances domestiques qui durent trois jours : on met des vêtements neufs ; on s'aborde avec des félicitations et des embrassements.

Le jeûne de ramadhan est l'une des institutions les plus vivantes de l'Islam : les villes musulmanes l'observent strictement et l'opinion publique juge sévèrement les individus qui cherchent à y échapper en secret.



Pour les Arabes, comme pour les Juifs, les biens

de ce monde sont un don du génie du mal et préparent les souffrances durables de l'autre vie ; mais il y a un moyen d'éviter ce danger : il faut que l'homme rende volontairement à Allah une part des biens qu'il lui a accordés, qu'il « purifie », par cet abandon partiel, ceux qu'il conserve. C'est le sens des mots *zakât* et *çadaqa* qui désignent en arabe l'aumône et particulièrement l'aumône légale, instituée par le Coran et organisée par le Prophète et par ses successeurs.

La *zakât* est un impôt religieux qui est prélevé sur les différentes catégories de biens suivant des règles précises, et dont le produit est affecté à diverses classes de dépenses. Elle porte sur les produits de la terre, sur le bétail, sur les métaux précieux (or et argent) et sur les marchandises. Ces valeurs ne sont imposables que si elles atteignent un certain minimum appelé *niçâb*, qui est différent pour cheune d'elles. L'impôt est payé en nature. Sur ce qui atteint le *niçâb*, le fidèle doit donner, pour ces produits du sol (céréales et fruits), un dixième de la récolte annuelle, et un vingtième seulement s'il ne l'a obtenu qu'après des travaux coûteux d'irrigation. Pour le bétail, le nombre et la nature des bêtes à livrer varient suivant le nombre et la nature des animaux composant le troupeau. Il importe de remarquer que l'impôt frappe seulement ceux qui ont passé une année entière au pâturage sans être utilisés pour quelque travail que ce soit : l'impôt frappe en effet l'augmentation de capital résultant du croît des troupeaux inemployés.

Les métaux précieux et les marchandises ne sont frappés par l'impôt que si, pendant une année, ils sont restés aux mains du même propriétaire et s'ils n'ont pas servi d'instrument d'échange. Cette res-

triction en dispense donc toutes les valeurs qui ne sont pas simplement thésaurisées, c'est-à-dire la grande majorité des marchandises et des matières d'or et d'argent. Il faut d'ailleurs rappeler ici que, d'autre part, la loi musulmane interdit le prêt à intérêt, le loyer du capital argent. Mais en exemptant de la *zakât* les valeurs qui ne sont pas restées pendant une année entière aux mains d'un même propriétaire, la loi ouvrait la porte à une fraude qui a été largement pratiquée : un juriste célèbre de Bagdad, à l'époque abbasside, le cadi Youssef, mort en 910, dès qu'arrivait la fin de l'année, transférait la propriété de ses valeurs à son fils, qui les lui restituait avant la fin de la seconde année, et ainsi de suite : il évitait ainsi de payer jamais la *zakât*. Mais que n'a-t-on point raconté des cadis !

L'impôt était récolté en nature par un collecteur (*'âmil*), qui le fixait et le prélevait lui--même, ou par l'intermédiaire de ses agents, sur les produits de la terre, et qui, pour les autres valeurs, le recueillait en s'en remettant à la déclaration des contribuables. L'administration de la *çadaqa* avait donc à assurer, non seulement le prélèvement exact de l'impôt et, comme on va le voir, son emploi légal, mais encore à en réaliser le transport dans les dépôts où elle devait veiller à leur conservation : des enclos officiels, qui avaient conservé le nom des enceintes réservées de l'ancien temps (*hima*), enfermaient les chameaux de la *çadaqa* que les particuliers venaient y acheter : les grains s'amoncelaient dans les silos de la *zakât*. Quand se faisait la répartition entre les diverses catégories de bénéficiaires, celle-ci n'avait lieu en nature que pour une part : les autres valeurs avaient été converties en argent.

Cette répartition était faite entre les catégories

suivantes : d'abord les pauvres et les nécessiteux (*fouqarâ* et *masâkin*) ; puis les collecteurs de l'impôt (*'oumalâ*) ; ensuite « ceux dont on voulait se concilier les cœurs » (*al mouallafou qouloubouhoum*), catégorie qui a disparu, mais qui était importante au début de l'Islam, à l'époque où Mohammed avait besoin d'un fonds spécial pour acheter les mauvaises volontés coréichites. Une quatrième caisse favorisait, par des subventions, les esclaves qui achetaient la liberté à leurs maîtres ; une cinquième payait les dettes contractées pour une cause pieuse. La sixième subvenait, en principe, à l'instruction des volontaires de la guerre sainte et aux autres dépenses militaires de la lutte contre les infidèles ; elle acquittait enfin les dépenses qu'exigeait l'entretien de toute institution utile à la communauté musulmane, fondée « dans la voie d'Allah » (*fi sabili llahi*). Enfin un dernier fonds venait en aide aux voyageurs pauvres.

Un impôt unique, dont la septième partie seulement était réservée pour les dépenses de l'Etat, constitue un régime un peu archaïque, qui devait se transformer depuis l'origine de l'Islam ; mais avec des noms divers et sous des formes variées, la *zakât* a persisté : elle est l'un des piliers de l'islamisme et elle ne pourrait disparaître que devant une laïcisation du droit musulman.

Il ne faut point confondre l'aumône légale (*zakât*) dont on vient d'indiquer rapidement les principes généraux avec l'aumône que les musulmans doivent pratiquer à la rupture du jeûne (*zakât el fitr*) et dont a on parlé précédemment (p. 112).



La communauté musulmane a le devoir de com-

battre les infidèles, mais ce devoir n'incombe à tous les musulmans que s'il s'agit de défendre contre eux la terre d'Islam menacée d'invasion ; hors de ce cas, la guerre sainte (*jihâd*) n'est une obligation que pour ceux des guerriers dont la présence aux armées est nécessaire pour assurer la victoire. En un mot, le *jihâd* ne constitue pas pour les musulmans un devoir individuel, comme la prière, le jeûne, etc., mais une obligation collective ou « suffisance » (*fardh al kifâya*). D'autre part, les sunnites ne comptent point, en général, le *jihâd* parmi les « pierres angulaires » de l'Islam (*arkân ed din*).

Bien qu'il soit fondé sur des hadiths le *jihâd*, sous sa forme classique, ne date que de l'époque des conquêtes, c'est-à-dire des premiers temps du califat. Des versets du Coran et des hadiths authentiques relatifs à cette institution prévoient seulement l'attaque après une période de défensive : ces textes datent d'une époque où le Prophète, après une campagne de propagande pacifique, n'était pas assez puissant pour imposer sa doctrine par la force et ne recourait à l'argument des armes que si l'inaction devenait trop nettement un aveu de faiblesse. Le *jihâd* classique est donc une création post-prophétique.

La guerre sainte est obligatoire contre les populations du *dâr el harb* (territoire de guerre) qui avoisine immédiatement le *dâr el islâm*. Les chefs de l'armée musulmane doivent s'assurer tout d'abord que ces peuples ont été instruits des doctrines de l'Islam et qu'ils les repoussent en connaissance de cause : dès lors, il faut les combattre. S'ils se soumettent sans se convertir et s'ils ont vaincus « pacifiquement » (*çoulhan*), on leur accordera un traité.

qui respectera plus ou moins largement leurs personnes, leurs biens, leur religion, leurs coutumes, en échange d'une taxe (*jizya, kharâj*) dont on reparlera dans un autre chapitre. S'ils résistent et s'ils sont écrasés « par force » ( *'anwatan*), ils tombent avec leurs biens aux mains des vainqueurs ; les femmes et les enfants deviennent esclaves ; il est permis de tuer les hommes, si on ne peut ou si on ne veut les asservir. Des instructions sont données pour restreindre les destructions qui n'ont point d'intérêt militaire ; il y a là un souci de conservation sociale, qui est à la fois généreux et habile et dont il faut noter l'apparition avec d'autant plus d'intérêt qu'il est en contradiction flagrante avec la coutume de tous les « primitifs » qui songent avant tout à « manger » l'ennemi.

Les quatre cinquièmes du butin sont partagés entre les combattants, le cavalier ayant triple part ; le reste était, à Médine, attribué au Prophète, qui, continuant les traditions généreuses des chefs de tribus antéislamiques, le partageait entre les membres de sa famille, puis entre les orphelins, les pauvres et les voyageurs. Plus tard, les légistes ont précisé la répartition de ce quint du butin, en attribuant une part à chacune des catégories qu'on vient d'énumérer et en réservant un cinquième pour l'imam, chef de la communauté musulmane.

Mourir dans le *jihâd* doit être l'espoir suprême du musulman : le *châhid* (plur. *chouhadâ*), c'est-à-dire « celui qui témoigne » de sa foi (comp. grec *marturos*, et fr. *martyr*), doit, suivant la tradition, goûter dès sa mort une part des joies du paradis, aux confins duquel il habite, sous la forme d'un oiseau, des arbres au feuillage touffu, chargés de fruits délicieux, ou peut-être, dans le paradis même.

Dès l'époque classique, le *jihâd* est la guerre contre l'incroyant, l' « infidèle » quel qu'il soit, l'étranger à l'islam, le chrétien par exemple, et aussi le musulman hérétique : c'est ainsi que le *jihâd* fut invoqué par les Fatimides et par les Almohades contre les « orthodoxes » et inversement. C'est en son nom que les Turcs ont conduit leurs armées victorieuses jusque sous les murs de Vienne. Mais au vingtième siècle, les changements profonds de la vie religieuse, politique et sociale des pays musulmans ont singulièrement modifié l'aspect du *jihâd*. Dans la récente tourmente qui a bouleversé l'existence des nations « civilisées », des politiciens trop habiles ont en vain évoqué ce vieux spectre. Dans les guerres futures, que la démence humaine fait craindre, les musulmans auront des aspirations nationales, et si les croyances religieuses interviennent, ce sera pour renforcer auprès des foules indécises le sentiment bien nouveau de la nation : la religion sera une auxiliaire de la politique.



Dans un ouvrage plus étendu, il conviendrait d'essayer de distinguer dans quelle mesure les règles classiques ont été conservées dans les divers pays musulmans. Il faut se restreindre : redire que le jeûne, pratique collective, est maintenu par l'opinion publique ; — que l'impôt coranique subsiste, mais combiné avec des taxes plus modernes.

## CHAPITRE VII

### La société musulmane.

L'individu. — La famille. — Mariage. — Vie conjugale. — Naissance. — Enfance. — Circoncision. — Instruction. — Esclavage. — Affranchissement. — Mort.

On ne saurait tenter ici l'histoire des groupes sociaux qui ont embrassé l'Islam, et de leur développement. On a dit précédemment qu'il n'y a plus de « communauté musulmane » au sens politique et social du mot : il y a aujourd'hui des sociétés musulmanes, qui parlent des langues diverses, qui sont différentes par leur passé, par leur nature, par leurs mœurs, par leurs tendances, par leurs intérêts. Il faudrait donc étudier les institutions sociales des peuples musulmans : et c'est ce qu'il est impossible de résumer en quelques pages. On essaiera seulement d'indiquer les faits sociaux qui sont communs aux peuples soumis à l'Islam et de mesurer ainsi l'influence que l'Islam a exercée sur leur développement.

*
* *

La famille est le groupement primordial et essen-

tiel de la société musulmane. Le mariage fécond est une obligation religieuse, et le célibat une anomalie inacceptable : telle est nettement la doctrine du Prophète. La famille, telle qu'elle existait de son temps, gardait des traces d'une époque où la filiation maternelle jouait un rôle prépondérant ; les difficultés de la vie groupaient alors, semble-t-il, plusieurs hommes, sans doute des frères, autour d'une même femme, dont ils protégeaient en commun les maternités. Parfois les mœurs ont maintenu la coutume qui fait rester les femmes dans leur famille et y amène leurs maris. D'autre part, l'ancien usage admettait le mariage à temps. Enfin on peut voir un reste de l'antique matriarcat dans l'autorité conservée au frère de la mère, au *khâl*. — Mais Mohammed a accepté un autre type familial, qui sans doute était le plus fréquent à son époque, celui de la *familia* romaine, où le père de famille a une autorité absolue sur les femmes et sur les descendants, même adultes, jusqu'au jour où ceux-ci quittent la tente paternelle et conquièrent leur indépendance. — L'union étroite des membres de la famille sous la domination de son chef a des conséquences juridiques qui rappellent les décisions de la loi romaine.

Dans les détails de la vie quotidienne, l'autorité du père de famille est partagée, dans une certaine mesure, par l'une des femmes, en général par la plus ancienne de celles qui ont donné des fils à leur mari. La polygamie et l'esclavage donnaient, et donnent encore en partie, à la famille musulmane une étendue et une importance économique particulières.

Il importe tout d'abord d'indiquer comment se forme et comment se dénoue le lien matrimonial

qui est à la base de l'organisation familiale. Dans les très courtes indications qui suivent, il faut distinguer, avant tout, les rites qui accompagnent la célébration du mariage, et les règles du droit qui en sanctionnent la validité. Celles-ci sont musulmanes. Les rites sont des cérémonies magiques, qui, sous des formes locales diverses, recouvrent des croyances et des coutumes qui sont communes à tous les peuples : à ces deux titres, ils sont donc extérieurs au but de ce livre, et l'on se contentera d'y faire une brève allusion.

L'Islam, on l'a dit plus haut, recommande et même impose le mariage à tout homme bien portant, qui peut subvenir aux besoins d'un ménage ; il évite ainsi la débauche, qui est un péché grave, et accomplit le devoir de la procréation ; il est autorisé à entretenir quatre épouses libres et des concubines esclaves. La polygamie est l'un des points essentiels de la vie civile où la loi musulmane heurte les législations occidentales : il est difficile de dire si elle a coïncidé avec une moralité sexuelle supérieure ou inférieure à celle des populations chrétiennes de l'Orient. En tout cas, la pratique de la polygamie, au moins dans les villes, diminue peu à peu, sous des influences sociales et économiques, qui tendent à l'affaiblissement de l'autorité du père de famille et à l'élargissement de l'indépendance de la femme ; elle n'a point pour conséquence une atténuation de la prostitution. Il est aisé de répéter des anathèmes faciles contre la polygamie et des dithyrambes à la louange du mariage chrétien unique et des sociétés anti-esclavagistes ; mais il faut aussi reconnaître nettement que le régime sexuel des nations dites civilisées n'a pas mieux réussi que

celui de l'Islam à débarrasser la société de la prostitution.

Le mariage consiste essentiellement en une promesse échangée entre les deux parties et sanctionnée par la présence de deux témoins : une dot (*mahr*, *çadâq*), doit être payée à la femme. Mais celle-ci n'est point directement partie au contrat ; elle a un représentant (*wâli*) qui prend sa place dans les négociations et qui, avant l'Islam, semble avoir eu d'ordinaire le droit de l'engager sans son consentement. Bien que l'Islam ait heureusement réagi sur ce point et n'ait conservé le droit de contrainte qu'au père et au grand-père et qu'il l'ait limité dans l'intérêt de la femme, en pratique la fille vierge dont le silence reste affirmatif, est à la merci des coutumes locales. Ce n'est qu'en l'absence de tout parent que la femme est représentée par le cadi, protecteur légal des incapables.

La demande en mariage (*khit'ba*) est faite, après des enquêtes discrètes et des négociations où les femmes jouent avec joie le rôle d'entremetteuses. Quand les questions financières ont été réglées entre les deux pères de famille, on conclut le contrat (*aqd en nikâh*).

L'échange des consentements peut se faire à la mosquée devant le *câdi* ou le *mufti* ; on récite la *fâtiha* et des versets du Coran ; mais le contrat peut être passé dans la maison de l'une des parties. et il n'y a là aucun rite religieux du mariage.

Le futur époux envoie des cadeaux à sa femme et. pour être entièrement valable, le mariage conclu n'a plus qu'à être consommé.

C'est alors que, chez tous les peuples, interviennent des rites d'origine magique. La vie des deux époux, qui vont passer du groupe des célibataires

dans celui des gens mariés, se trouve à un tournant dangereux : des « rites de passage » devront être accomplis pour rendre la transformation possible et pour éviter la poursuite redoutable des djinns. Les parents des époux fixent la date de ce qu'on appellera, pour abréger, « le mariage », mais on ne l'annonce ouvertement que quelques jours avant la cérémonie, et c'est le commencement de la première période critique. Elle est remplie par des fêtes que le groupe des jeunes hommes célèbre chez le père de l'époux, tandis que le groupe des jeunes filles les célèbre chez le père de l'épouse ; des pèlerinages propitiatoires sont accomplis aux sanctuaires des saints vénérés. Cependant les deux futurs époux sont dans une sorte de quarantaine, dans un état d'interdiction, de tabou (*harâm*) qui oblige l'époux à faire une véritable retraite en un lieu isolé et fictivement secret, où l'entourent et le gardent ses garçons d'honneur, les « visirs » (*ouzarâ*, *wâqqafin*) de ce sultan éphémère.

Le jour où l'épouse doit être amenée au domicile conjugal est le début d'une seconde période qu'ouvre une double cérémonie préparatoire ; les époux y sont entourés de précautions magiques redoublées et de rites propitiatoires. Ces manifestations s'exaspèrent autour de la nuit des noces. Mais la consommation du mariage, avec ses pratiques extérieures brutales, ouvre une dernière période dangereuse qui s'étend sur toute la semaine suivante. La femme reste dans sa chambre, et l'époux lui-même ne circule qu'avec d'infinies précautions et reste en dehors de la société. Ce n'est qu'à la fin des sept jours que les deux époux, après avoir accompli un rite, qui est une purification ou une désacralisation selon la nature que l'on attribue à ces di-

verses périodes de retraite, reprennent la vie normale.

Le mariage de la femme veuve ou divorcée est accompli par un contrat semblable à celui qui vient d'être indiqué pour la fille vierge ; mais les rites de passage n'ont plus de raison d'être et les cérémonies se réduisent à des réjouissances et à des festins.

Il faut renoncer, on vient de le voir, aux descriptions qui étaient d'usage il y a vingt ans chez les auteurs qui, prétendant raconter les usages du mariage musulman, se contentaient de faire un succulent récit de repas, de danses et de musique. Les rites du mariage sont enveloppés de fêtes et de ripailles qui en voilent l'existence aux yeux d'un observateur superficiel.

Si les mœurs donnent au mari une autorité quasi absolue sur sa femme, en revanche la loi musulmane assure à celle-ci des droits pécuniaires qui dépassent même ceux que leur accordent les législations féministes de l'Occident. Le mari n'est point le chef de la communauté financière, la femme conserve sa fortune personnelle. Le mari est tenu de pourvoir à l'entretien de sa femme et de ses enfants, conformément à leur rang social. Dans la vie conjugale, la femme doit obéissance complète à son mari ; elle a contre lui un recours devant le cadi, mais les mœurs le rendent en général théorique : elle peut se plaindre de toute infraction à la loi ou aux clauses du contrat de mariage qui prévoit souvent en sa faveur des avantages, parfois sanctionnés par une obligation de répudiation.

La législation sunnite n'admet pas le mariage temporaire (*mouta'a*), mais les Chiites l'ont con-

servé ouvertement, et dans l'orthodoxe Mekke, il était habituellement pratiqué ; l'est-il encore?

Le mariage se dissout par la répudiation (*talâq*) que le mari prononce à son gré, mais qui rend la femme créancière immédiate de la seconde partie de sa dot, la première seule ayant été versée lors de la conclusion du mariage. La répudiation n'est définitive qu'après une triple répétition d'une formule sacramentelle. Durant une période fixée par la loi (*'idda*), la femme ne saurait contracter un nouveau mariage. Dans des cas restreints et strictement énumérés, la femme peut demander au cadi de la libérer des liens du mariage.

Quand le mari ne prononce contre sa femme qu'une seule formule de répudiation, il peut y renoncer, tant que le délai de l'*idda* ne s'est point écoulé, et la vie conjugale reprend son cours, dans les conditions fixées par le contrat primitif. Il en est de même si le mari a prononcé une formule double. Mais s'il a dit : « Je te répudie par trois fois », ou toute autre phrase semblable, le mariage est définitivement rompu, et l'ex-mari ne peut contracter un nouveau mariage avec sa femme qu'après que celle-ci a convolé avec un autre homme. Cette règle, fort raisonnable en théorie, est une source féconde de situations comiques et les fabliaux arabes sont pleins d'histoires de maris qui, désireux de reprendre leur femme, préparent pour elle un lien fictif avec un époux de théâtre, qui se fait grassement payer pour jouer son rôle, et qui, parfois, violant le marché conclu, prétend le remplir au naturel.

La vie conjugale est réglée surtout par la coutume qui confère au mari une autorité tyrannique, et par la morale courante de l'Islam qui enseigne la

modération, la générosité, la vertu. — Dans les villes, la femme mariée, comme la jeune fille pubère, est complètement séparée de tous les hommes, qui sont étrangers à sa famille immédiate. Il reste donc nettement un clan des hommes, et un clan des femmes, et les individus de chaque groupe n'ont d'autres relations que les rapports sexuels et des intérêts domestiques restreints.

Le port du voile est la manifestation de l'interdiction qui empêche tout homme de voir le visage des femmes étrangères à sa famille proche. Or c'est une coutume qui ne s'est généralisée que dans une période relativement tardive de l'Islam : elle n'est imposée par aucun texte coranique. Il semble qu'elle ait été introduite par le Prophète, à la fois comme une précaution jalouse, et comme une sorte de marque distinctive imposée à ses femmes. En tout cas, le port du voile paraît n'avoir été adopté tout d'abord que par quelques familles qui en faisaient une manifestation aristocratique. Le développement du piétisme sous les Abbassides transforma une mode en une obligation religieuse, qui s'est définitivement imposée à l'Islam. Mais son observation stricte est en opposition trop complète avec les nécessités de la vie agricole, pour qu'il se soit répandu dans la vie courante de la masse de la population. C'est seulement dans les villes qu'il est suivi avec un scrupule vaniteux qui s'intensifie au contact des populations européennes et de leurs habitudes contraires.

Le « voile » est réalisé par des procédés qui varient assez sensiblement de peuple à peuple : ce peut être le *bourqa'* des Cairotes, longue pièce d'étoffe blanche attachée à la tête, laissant les yeux libres et tombant jusqu'aux pieds ; le double voile

des femmes turques (*yachmaq*) ; le pli du *haïk* ou du *melhafa* des Maghrébines, etc.

Cette coutume correspond bien avec la vie sociale des femmes musulmanes, dont l'existence s'écoule surtout à l'intérieur du logis. Les visites pourtant occupent une grande part du temps des femmes de condition aisée, et leur fréquence dépend en principe de la fantaisie libérale du mari ; mais la mode règle bien des choses, et des femmes prévoient dans leur contrat de mariage le nombre des visites mensuelles qu'elles pourront recevoir ou rendre. — Les pieux pèlerinages aux tombeaux des saints, les cérémonies familiales (naissances, mariages, circoncisions, etc.), les fêtes musulmanes et locales, les visites au cimetière et les cercles qui s'y tiennent, varient une existence qui n'est ni monotone, ni triste pour les femmes qu'occupe avant tout le soin de la famille et du logis.

Les pauvres et les campagnardes ont une existence bien remplie d'un travail assidu que l'indolence masculine fait peser sur elles plus lourdement qu'ailleurs. C'est seulement dans les intérieurs de la « bourgeoisie musulmane » que l'on trouve le type classique de la femme orientale dont l'oisiveté n'est animée que des soucis de la toilette, du rabâchage de la chronique scandaleuse et des mille rites de la superstition quotidienne : pour elle la vie s'écoule dans un assoupissement que n'interrompt même point le geste d'une vague lecture et qui fait un contraste piquant avec la trépidante inutilité de tant de « bourgeoises cultivées » de l'Occident.

La vie sociale que l'on vient de décrire, trop rapidement, est celle qui correspond à la vieille tradition musulmane, et on la trouve toujours dans la masse populaire et dans certains milieux « bour-

geois » traditionnalistes. Mais la famille dans les villes d'Orient vit aujourd'hui d'autre sorte. Dans tous les pays musulmans qui sont en voie d'évolution vers les mœurs de l'Occident, c'est-à-dire en Turquie, dans les divers groupes des Républiques soviétiques, en Syrie, en Egypte, dans l'Inde, au Maghreb, la législation du mariage se modifie dans le sens du développement de la personnalité féminine. Dans la vie sociale, les femmes des villes s'efforcent d'acquérir la liberté d'allures des Européens. La suppression du voile, édictée par le gouvernement kémaliste, ne se réalise point sans opposition, mais elle est la conséquence inévitable de l'éducation nouvelle, et elle entrera peu à peu dans les mœurs de tout l'Orient. Quelques femmes se mêlent aux discussions politiques et sociales, parlent, s'agitent, prennent part aux manifestations publiques.

En Orient, le passage entre un état de séparation des groupes sexuels, qui était encore complète il y a dix ans, et le mélange égalitaire vers lequel on tend à l'imitation de l'Europe, est un peu brusque. Si la famille occidentale, sous diverses influences, subit une crise, celle-ci sera bien plus redoutable dans les sociétés traditionnelles de l'Orient, qui, par tempérament, sont portées aux solutions violentes et contradictoires.



La procréation a été, jusqu'ici, l'un des devoirs essentiels des époux musulmans.

Dans la croyance populaire, la gestation garde une durée mystérieuse dont la médecine arabe ne nie point les fantaisies : l' « enfant endormi » peut

rester plusieurs années dans le sein de sa mère, et la justice protège ses droits.

La naissance d'un fils est une joie pour la famille arabe ; une fille est moins bien accueillie. Suivant une coutume antéislamique, dont le sens n'est pas net et que le Coran a condamnée, les filles étaient parfois enterrées vivantes, aussitôt après leur naissance. La tradition prophétique a sanctionné l'ancien usage suivant lequel la naissance était célébrée par un sacrifice de la chevelure et par l'immolation d'une victime. Le septième jour après la naissance, on sacrifie deux moutons ou chèvres dont la chair est en partie distribuée aux pauvres, et on donne en aumône le poids d'argent équivalent à celui des cheveux de l'enfant, qui sont solennellement coupés. L'ensemble de la cérémonie a conservé son ancien nom : *'aqîqa*. — Dès que l'enfant est né, il est bon de prononcer la formule de l'appel à la prière (*az'ân*) dans son oreille droite et celle de l'*iqâma* dans son oreille gauche, afin de l'accoutumer à la profession de foi musulmane.

On recommande de donner un nom à l'enfant le septième jour, mais cette cérémonie peut avoir lieu ou plus tôt ou plus tard. Ce nom (*ism*) est différent selon les régions du monde musulman, car à côté du fonds commun spécialement islamique, c'est-à-dire arabe, de vieux noms locaux persans, turcs, berbères, etc., restent en usage, sans parler des noms de saints, qui étendent leur influence sur une surface plus ou moins vaste : Chò'aib et Bou Médine sont courants en Oranie, autour du sanctuaire de sidi Bou Médien à El Eubbad, près Tlemcen ; Jilali et Jelloul sont aussi répandus que les qoubbas de Sidi Abd el Qâder el Jilali. Les principaux noms vraiment musulmans sont ceux du Prophète :

Ahmed, Mohammed (prononcé aussi Méhémet et Mahammed), Moustafa (Mostfa) : des membres de sa famille : Ali, Hassan, Hossein ; — des prophètes et des grands personnages de la tradition musulmane : Ibrahim (Brahim), Mousa, Ismail, Soleiman, Daoud, Ishaq, Abou Bekr, Omar, Othman ; enfin Abd Allah (*'abdu llahi*) « serviteur de Dieu » et toutes les variantes où le nom d'Allah est remplacé par l'une de ses quatre-vingt-dix-neuf épithètes : el Qâdir, er Rahman, es Salâm, er Rezzâq, el Hamid, el Aziz, el Haqq, etc.

Le nom de l'homme se trouve complété par celui de son père, Ahmed ben Mohammed, et aussi par d'autres éléments : d'abord par un *konya* qui reproduit le nom du premier fils après le mot « père de » : Aboul Qâsim (Mohammed), Abou Othmân, Abou Tachfin, etc. ; l'ensemble peut former un nom célèbre dans l'histoire qui est appliqué en bloc à l'enfant : Abou l Hassan Ali. Aussi ce peut être un surnom, *laqab* : Nour ed din (lumière de la foi), Bou Barhla (l'homme à la mule), Bou Amâma (l'homme au turban) el Aswad (le noir), etc., — ou bien une épithète, *nisba* : eç Çabbâgh (le teinturier), el Baghdadi (le Baghdadien), el Madani (le Médinois), etc. — Les filles reçoivent les noms des femmes de la famille du Prophète, Khadidjâ, Fâtima, Aïcha, Zaïnab, etc., soit sous leur forme originelle, soit en diminutif ; ou bien des épithètes, des noms de fleurs, etc. : Mabrouka (bénie), Mahbouba (aimée), Charifa (noble), Mamia, Zina, etc.

Le jeune enfant appartient entièrement aux femmes : quand elle le peut, la mère le nourrit pendant deux ans. Dans toutes classes de la société, il est l'objet d'une grande tendresse et de soins attentifs. Sa mère s'inquiète, avant toutes choses, de

le protéger contre le mauvais œil : c'est pour qu'il échappe au regard du djinn malfaisant, que bien des familles aisées le laissent d'ordinaire sale et mal vêtu. Une parole louangeuse qui vante imprudemment sa santé ou sa grâce constitue pour lui un danger grave, et dès qu'elle a été prononcée, il faut en conjurer l'effet par un geste ou une parole propitiatoires.

La circoncision (*khitân*) est un rite très strictement observé dans tout le monde musulman, bien qu'elle ne soit point prescrite par le Coran. Elle est pratiquée soit le septième jour, soit le quarantième, soit dans la septième année, c'est-à-dire au début de la seconde période de la vie. Les cérémonies qui l'accompagnent varient d'un pays à l'autre. On peut noter qu'elles sont souvent semblables à des épisodes des cérémonies du mariage : ce sont, les uns et les autres, des « rites de passage ».

L'éducation de l'enfant varie avec les régions et les milieux : on n'indiquera ici que les traits principaux de l'instruction musulmane. — L'école (*maktab*, *kouttâb*, *msid*, etc.) a pour seul programme l'enseignement du Coran, étude purement mécanique, à laquelle l'enfant est soumis vers sa septième année. Sur une planchette de bois (*louha*), revêtue d'un enduit de craie, il s'efforce de reproduire un passage du Coran qui lui a été donné pour modèle et qu'il apprend ensuite par cœur, sans que personne cherche à lui en faire comprendre le sens, ce qui d'ailleurs dépasserait son jeune entendement : il en apprend du moins attentivement le rythme et l'intonation. Quand le texte remplissant une tablette a été fixé dans la mémoire, on l'efface et on le remplace par un autre. Quand une partie du Coran, *hizb* ou *juz'*, a été apprise par l'élève, sa famille

donne une fête au maître et aux autres élèves ; une cérémonie plus importante (*khatma*) est célébrée, quand le jeune homme a appris le Coran tout entier et est ainsi devenu *hafizh*. — Les résultats de cet enseignement suranné varient selon l'ouverture d'esprit du maître et son instruction générale : il peut en effet, chemin faisant, enseigner à l'enfant de la grammaire arabe, des éléments d'arithmétique et d'histoire religieuse, etc. Mais la base essentielle reste l'étude machinale du livre saint, qui persiste même dans les pays, comme l'Egypte, où l'enseignement a fait de rapides progrès.

Au-dessus, c'est l'enseignement de la mosquée, de la *madrassa* ou de la *zâouia*, c'est-à-dire l'étude des « sciences arabes » (*'ilm*, plur *'oulourn*), le commentaire du Coran (*tafsir*), la tradition (*hadith*), la jurisprudence (*fiqh*), leurs principes (*ouçoul ad din* et *ouçoul al fiqh*), la grammaire (*nahou*), la lexicographie (*lourha*), la rhétorique (*bayân*), la littérature (*adab*).

C'est la *madrassa* qui est l'établissement d'enseignement supérieur : au cours de l'histoire musulmane, on voit souvent le souverain ou les grands personnages fonder une *madrassa* (*medresseh*, au maghreb *medersa*), prévoir le nombre et la nature de ses enseignements, celui des professeurs et des étudiants, et constituer des fondations de biens habous (*wouqouf*), pour l'entretien perpétuel de leur création. Mais comme ceux des mosquées, ces habous ont été dilapidés et les *madrassa* sont en ruines.

Les *madrassa* sont construites sur un même modèle, avec les variantes qu'ont introduites les diverses écoles de l'architecture dite musulmane. C'est un rectangle de bâtiments qui entourent une cour, ayant au centre le bassin et le jet d'eau tradition-

›l ; sur les galeries ajourées qui entourent cette
›ur centrale, les chambres des étudiants ouvrent
nêtre et porte, les murs extérieurs de l'édifice
'étant, en général, percés que d'étroites ouvertures.
ır l'un des côtés du rectangle, d'ordinaire au mi-
›u de l'aile opposée à l'entrée de l'édifice, s'élève,
ı rez-de-chaussée, une vaste salle, ornée de fines
écorations de faïence et de stuc, avec un mihrab
rienté ; c'est la « chambre de prière », qui sert à
fois de mosquée et de salle de cours ; les profes-
›urs, assis sur des coussins ou sur un siège élevé
*oursi)*, y enseignent, entourés de leur « cercle »
*ıalqa*) d'étudiants, accroupis sur les nattes.

Dans les mosquées des professeurs isolés, qui sont
'tribués soit sur les habous de la mosquée, soit par
Etat moderne, soit par les étudiants, donnent avec
› même appareil, des enseignements qui varient
ıivant leurs aptitudes. Dans certaines grandes
illes, l'une des mosquées a groupé, peu à peu,
›us les enseignements des sciences musulmanes et
'est transformée en une véritable *madrassa* à la-
uelle on a donné, en Europe, le nom d'université :
'est à quoi correspond la *Jami' al Azhar* au Caire
t la *Qarawiyin* à Fez.

L'enseignement de la *zâouia* et du couvent (*khan-
a*) a un caractère spécialement mystique, puisqu'il
st donné à l'ombre du soufisme ; c'est avant tout
'initiation à des rites secrets, à la *tariqa*, d'une
ecte soufie. Il comprend cependant l'étude méca-
ıique du Coran, et parfois quelques éléments des
ciences musulmanes.

D'une façon générale, l'islam a tenu la femme à
'écart de la culture et de la religion. Il n'est nulle-
nent prouvé que les femmes trouvent au paradis
oranique les récompenses promises aux hommes.

L'islam est une religion d'hommes ; la littératur arabe est une littérature d'hommes et pour hommes Sauf quelques bédouines « antéislamiques » et quel ques soufies, les femmes mêlées à la culture de l'is lam sont des exceptions, qui restent, en quelqu manière, hors de la société.

A l'époque classique — celle des califes de Bag dad — les femmes cultivées sont, comme dans l Grèce ancienne, des esclaves ou des affranchies qu non seulement savent chanter, danser et jouer de instruments de musique, mais ont souvent reçu un éducation littéraire fort étendue. On en trouve main exemple dans le Livre des Chansons (*Kitâb a Aghâni*), et Tawaddoud la savante est un récit cé lèbre des Mille et une Nuits.

Mais les premières années du vingtième siècle on donné à l'époque classique un singulier recul. E Turquie, en Egypte, dans l'Inde, au Maghreb, e Syrie, on a créé des établissements d'enseignemen se recommandant des méthodes européennes, e l'instruction féminine n'y a pas été oubliée. O redira, dans le dernier chapitre, quelques mots d cette transformation.

L'allusion qui vient d'être faite aux esclaves montre qu'il y a lieu de donner quelques indica tions sur l'esclavage, qui a fourni des éléments im portants à la vie familiale et sociale des musulmans

L'Arabie antéislamique connaissait l'esclavage on devenait esclave quand on ne payait point se dettes ; des gens vendaient leurs enfants en temp de disette , on achetait des nègres en Afrique. L'Is lam a conservé l'esclavage, mais il a supprimé le deux premières causes qu'on vient d'indiquer ; le esclaves sont ou les enfants d'individus déjà captifs ou des prisonniers de guerre qui ne sont point con

vertis à l'Islam. Un musulman libre ne saurait devenir l'esclave d'un autre musulman.

L'esclavage a joué un rôle important dans la vie sociale du monde musulman : tous les ouvrages de la littérature arabe classique mettent en scène des esclaves et des affranchis : ils sont un élément essentiel de la vie sociale. Leur situation matérielle et morale n'est point l'abîme d'horreurs auquel les récits des souffrances des esclaves chrétiens en pays barbaresques ont accoutumé le lecteur européen : ceux-ci datent d'un temps où les « nécessités » de la navigation et les usages d'une piraterie réciproque avaient conduit à l'odieux régime des bagnes. Sans doute, la traite des nègres destinés à peupler les marchés de l'Orient et la fabrication des eunuques à l'usage des riches musulmans sont des faits contraires à toute civilisation. Mais le régime courant des esclaves en pays d'Islam n'a rien eu de particulièrement fâcheux ; et l'esclavage n'a été normalement odieux que durant quelques périodes de l'histoire romaine, et à l'époque moderne, dans les colonies européennes, en terre chrétienne. L'esclavage est toujours vivant dans les pays musulmans où une autorité européenne ne s'exerce point d'une manière complète : le commerce des esclaves reste pratiqué, plus ou moins ouvertement, dans les villes musulmanes, à la Mekke par exemple.

Il est incontestable que c'est une institution dont les dernières traces doivent disparaître ; mais il est utile de rappeler les effets qu'a produits ailleurs sa suppression brutale ; d'autre part, les sociétés américano-européennes ne réalisent point peut-être un idéal suffisant d'ordre et de justice pour qu'en pourchassant l'esclavage musulman, elles soient sûres de se tenir sur le terrain du droit.

Les règles qui régissent l'esclavage musulman sont si voisines de celles qu'avait adoptées le droit romain en la même matière que l'on peut soupçonner une influence tardive de ce dernier. L'esclave (*'abd*, fém. *ama*) est la propriété du maître, qui agit par lui, et qui est responsable de ses actes. En échange de son travail, le maître doit à l'esclave des moyens suffisants d'existence. L'esclave peut être vendu, mis en gage, légué, etc. ; mais on ne doit point séparer de sa mère un enfant au-dessous de sept ans. L'esclave remplit les fonctions domestiques, est valet de ferme, ouvrier d'atelier, commis de marchand ; les femmes, quand elles sont jeunes, sont les concubines du maître et espèrent une maternité masculine qui leur assure, avec le nom de *oumm oulad* (mère de fils), une situation stable dans la famille ; leur présence accroît les intrigues domestiques et les crimes, que développent déjà si largement la polygamie et les compétitions jalouses qu'elle fait naître.

L'affranchissement (*'itq*) a toujours été fréquent, sous la condition préalable que l'esclave se soit converti à l'Islam. Il peut être immédiatement réalisé par un acte où la volonté du maître s'exprime nettement : mais les effets de cette décision peuvent être retardés sous deux formes distinctes. Tout d'abord ils peuvent l'être jusqu'à la mort du maître : l'acte qui les promet (*tadbir*) ne change rien à la situation actuelle de l'esclave, et peut être révoqué par le maître, sa vie durant. Le second procédé est l'affranchissement promis par le maître à l'esclave qui s'engage à lui payer une indemnité dont les échéances sont fixées à des dates précises : c'est la *kitâba*. L'esclave *moukâtab* acquiert le droit de commercer pour son propre compte et d'acquérir

les ressources qui lui permettront d'acquitter le prix de sa liberté. Le maître (*moukâtib*) perd la faculté d'aliéner son esclave, et il est encouragé à lui remettre une partie de sa dette, par les promesses de la vie future. C'est d'ailleurs à aider les esclaves à se libérer ainsi que doit être employée une part du produit de la zakât. — L'affranchissement d'un esclave est un acte pieux toujours méritoire et parfois prescrit.

Les liens ne sont pas rompus par l'affranchissement entre l'ancien maître et l'affranchi, qui portent tous deux le nom de *maoulâ*. Le maître conserve des droits de succession, de tutelle, etc., sur son affranchi qui est en général isolé. Socialement, l'affranchi et la famille qu'il crée restent sous la dépendance de la famille du patron.

La vie du musulman a été accompagnée, depuis sa naissance, de coutumes et de rites, dont quelques-uns appartiennent en propre à la religion musulmane, tandis que les autres font partie du vieux fonds magique de toutes les sociétés humaines. Ce sont les mêmes éléments qui vont se disputer ses derniers moments et le suivre dans la tombe et même au delà.

A l'approche de la mort, l'entourage du malade doit lui tourner la tête dans la direction de la *qibla* (la Mekke) et l'inciter à prononcer la formule de la profession de foi musulmane : *chahâda*, qui l'aidera à répondre à l'enquête des deux anges dans le tombeau. — Après la mort, a lieu l'ensevelissement selon des rites précis. Tout d'abord, le lavage du corps ou grande ablution (*rhusl*) est accompli par deux personnes du même sexe que le défunt et instruites dans les rites ; c'est le *rhassâl* (plur. *rhassâlin* ou *rhassâla*) qui fait ainsi une œuvre pie, dont il

lui sera tenu compte au Jour du Jugement ; les juristes considèrent donc le salaire donné au *rhassâl* comme un abus moderne (*bida'*). — Des tampons parfumés bouchent les ouvertures du corps, qui, placé sur un escabeau spécial (*na'ch*), est enveloppé dans deux pièces d'étoffe (*kafan*) qui rappellent le costume archaïque du pèlerin, ou plus souvent dans une seule pièce non cousue : certaines traditions rapportent que c'est en cet appareil que le mort comparaîtra devant Allah. On a dit déjà que des pèlerins emportaient leur futur linceul à la Mekke pour l'imprégner de l'eau de Zemzem.

Jusqu'au moment de l'inhumation, qui a lieu dans la journée si le décès s'est produit le matin, ou sinon le lendemain dans la matinée, les femmes de la famille font entendre des lamentations traditionnelles, *walwâl* (*wilwâl*, conf. lat. *hulularе*), durant lesquelles elles se frappent la poitrine et le visage, arrachent symboliquement leurs cheveux, griffent leurs joues, déchirent leurs vêtements. Les femmes du voisinage viennent prendre part à l'accomplissement de ce rite, qui comprend l'éloge du mort : celui-ci est célébré en phrases chantées, courtes et rythmées, prose rimée ou vers, qu'accompagnent des lamentations et des battements de tambourin. La femme, chargée de déclamer l'éloge funèbre (*nâdiba, naddâba*), est souvent douée d'un réel talent poétique : comme pour le lavage du corps, l'accomplissement pieux du rite a tourné en profession. — Ces lamentations et l'éloge du mort, dont l'Arabie antéislamique offre des modèles illustres dans les poèmes d'El Khansa, sont condamnés par des hadiths du Prophète, qui paraissent être authentiques.

Le corps est porté au cimetière sur le tréteau où

a été lavé, et simplement recouvert d'une étoffe ;
atre hommes se relaient constamment pour le sou-
nir sur leurs épaules, car c'est un acte pieux
nt ils seront récompensés dans l'autre vie. En
e du cortège, marchent des personnages
lettrés » et pieux (*fouqahâ, tolbâ, ikhwân* de con-
éries, etc.), qui chantent la profession de foi mu-
lmane et des fragments de poèmes religieux, la
*orda* d'El Bousiri, par exemple. Dans certains
ys, les femmes font partie du cortège, contrai-
ment aux prescriptions de la Sounna, et conti-
ient les lamentations rituelles.

La majorité des docteurs blâme l'entrée du ca-
vre dans l'intérieur de la mosquée ; cependant
coutume persiste dans de nombreuses régions du
onde musulman. Dans ce cas, c'est au milieu de
salle de prière que sont accomplis les rites qui
onstituent la « prière des morts » (*çalât al janâza*).
artout où le mort est exclu de la mosquée, cette
ière est dite soit au cimetière, soit dans une salle
péciale attenant à la mosquée, placée derrière le
*ihrâb* et qu'on appelle *baït al janâïz*.

La tombe est une niche construite de façon que
corps y repose sur le côté droit, la tête dans la
rection de la Mekke et les pieds à l'opposé : ce
*hd* est précédé, dans le sens de la longueur ou de
largeur, par une sorte d'antichambre qui permet
e placer le mort dans la posture exigée par la loi.
a tombe est recouverte d'un petit tertre. Celles des
rands personnages sont signalées par des monu-
ients : les plus importantes sont recouvertes d'une
orte de chapelle voûtée en coupole, une *qoubba* ;
'autres sont recouvertes d'un dallage de pierres ou
e briques que dominent un ou plusieurs piliers de
ierre surmontés, en Turquie notamment, d'un tur-

ban de pierre ; le dallage porte une inscriptio
tracée sur une pierre posée à plat ou à deux ram
pants ; ailleurs la tombe est limitée à la tête et au
pieds par une plaque de marbre, dont l'une port
l'inscription funéraire du mort et l'autre des ver
sets du Coran.

Les cérémonies qui suivent l'inhumation varien
suivant les régions ; elles ont d'ailleurs le carac
tère de coutumes locales et extérieures à l'Islam. O
y retrouve des usages bien connus chez d'autre
peuples : le repas funèbre à diverses dates, les vi
sites au cimetière avec des rites divers, des sacri
fices d'animaux, des aumônes, etc. Il n'y a pas e
général de costume de deuil : on trouve pourtan
quelquefois l'usage de teindre en bleu certains vête
ments ou des parties du corps ou de ne point chan
ger d'habits pendant un certain temps.

Le cimetière est très fréquenté par les musu
mans et particulièrement par les femmes. Si beau
coup d'entre eux sont placés dans des endroi
arides, d'autres entourent une tombe de saint, qu
est voisine d'une source ou d'un arbre sacré. Le
agglomérations musulmanes ont donc souvent de
cimetières ombragés de frondaisons sombres, où
lumière pénètre en traits éclatants qui éclairent
blancheur des tombes. Les femmes s'y rendent
vendredi et y tiennent cercle de conversation mon
daine ; elles y amènent les enfants, et l'on peut
voir courir les notes gaies de leurs vêtements clair
que répètent parfois au-dessus des arbres les cerf
volants multicolores. — La mort est acceptée av
résignation : et les vivants qui, hors les rites essen
tiels, n'affectent point une douleur que dissout
joie de vivre, fréquentent sans trouble les mor
auxquels ils apportent un souvenir attendri.

Dans un ouvrage plus vivant que celui-ci et qui tiendrait un plus grand compte des petits faits sociaux, on devrait réserver une large place aux coutumes et aux usages, qui sont l'essentiel de la vie quotidienne des humains. Ce sont eux qui font l'originalité d'une société, et qui, dans les relations entre musulmans et « infidèles », mettent souvent une gêne et une inquiétude réciproques.

Le cercle magique est trop bien fermé sur la société musulmane pour qu'il puisse être complètement rompu par les hommes mêmes qui semblent être le plus complètement détachés des « superstitions » de leur milieu social. — Les djinns hantent toute la vie orientale, et le Coran a sanctionné leur existence et leur présence au jour du Jugement Dernier. — Les tabous de nourriture ont une vitalité particulière ; on peut observer, chez des musulmans et chez des juifs qui semblent détachés de toute tradition islamique ou judaïque, l'horreur pour la viande de porc.

## CHAPITRE VIII

### Le Gouvernement

Le calife. — Le pouvoir du Prince des Croyants. — La fiction califienne. — L'Etat musulman : les tribus ; l'administration ; la poste ; l'armée, les mercenaires ; les impôts ; le statut des non-musulmans.

La fonction essentielle du chef de la communauté musulmane, c'est d'en être l'*imâm*, celui qui dirige la *çalât*, la Prière solennelle. Le Prophète ne faillit à remplir cette fonction que dans les cas de nécessité absolue. Maître de toute autorité, puisqu'il transmettait la parole divine, il déléguait, s'il le fallait, à l'un de ses fidèles le pouvoir de diriger la Prière, de conduire le pèlerinage (*hajj* ou *'omra*), de tenir son étendard et de commander aux guerriers de l'Islam. — A sa mort, on l'a dit déjà, rien n'avait été prévu pour assurer sa succession : c'est à une élection mouvementée qu'Abou Bekr dut de devenir l'imam de la communauté musulmane avec le titre de *Khalifatou n nabi* ou *Khalifatou rasouli llahi*, « lieutenant du Prophète ». C'est le titre que conserva l'imam suprême, le calife ; mais il se

transforma bientôt en « calife d'Allah », *khalifatou llah*.

Les premiers califes étaient des Compagnons du Prophète qui avaient été portés au pouvoir sans aucune règle. Moawia combina la coutume bédouine de la proclamation par les chefs de famille avec la tradition byzantine, c'est-à-dire avec l'élection et l'hérédité : non sans opposition, il fit proclamer son fils Yézid héritier présomptif (*wali l'ahd*) par une réunion de chefs de tribus et de grands personnages, représentants de la communauté musulmane. A son avènement, le calife était l'objet d'une nouvelle cérémonie au cours de laquelle les assistants venaient toucher la main du calife ; ils baisèrent celle du calife abbasside. La désignation de l'héritier présomptif et le partage de l'empire furent, dans le califat, comme ailleurs, l'origine de désordres graves.

Suivant la doctrine sunnite courante, le calife doit être un Coreichite ; les Chiites veulent que ce soit un descendant de Ali ; les Kharijites acceptent tout musulman capable d'exercer l'autorité, quelle que soit son origine. On sait qu'en fait le califat sunnite a été exercé pendant près de six siècles par un Turc Ottoman.

Le calife réunissait en lui tous les pouvoirs, dont il déléguait l'exercice à des agents ; la direction de la prière à un *imâm*, l'exercice de la justice à un *câdi*, la perception des impôts à un *'âmil*, l'administration des provinces à un *émir*. Il avait un ou plusieurs visirs qui, sans autre pouvoir que leur influence personnelle sur le souverain, l'assistaient dans l'exercice de l'autorité suprême. Les grands califes abbassides eurent toujours le souci de gouverner par eux-mêmes, de tenir conseil et de signer,

ou de faire lire devant eux, leurs principales décisions. Des secrétaires d'Etat, dont le nombre alla en grandissant, préparaient et expédiaient les actes de l'autorité, centralisaient et contrôlaient l'administration des provinces. A partir du dixième siècle, un personnage étranger s'interposa entre l'exercice du pouvoir et le calife qu'il tint en tutelle : ilprit le titre d'*Amir al oumarâ*, puis de *sultân*.

Dans l'empire ainsi organisé, l'unité de direction est théoriquement maintenue, tout en laissant aux gouverneurs une très grande initiative. Malgré la poste officielle (*berid*) installée ou réorganisée par les Oméyyades, les provinces sont bien loin de Damas et de Bagdad, et la liberté de décision des lieutenants du prince tend vers l'indépendance. Le califat, à l'époque de sa splendeur, est trop étendu et habité de populations trop diverses de tendances et de langues pour que la cohésion y subsiste, sous un gouvernement sans relations intimes avec les peuples. Les gouverneurs des provinces deviennent donc, les uns après les autres, des souverains indépendants (*malik*, *soultân*) qui administrent librement une partie du monde musulman, et le pouvoir s'y transmet suivant les règles théoriques indiquées plus haut. Mais ces sultans ne sortent point de la communauté musulmane : ils prennent bien le titre de « prince des musulmans » (*amir al mouslimin*). Mais, dans la khotba du vendredi, ils font proclamer le nom du calife après le leur et au-dessus de lui. Il n'y a donc point rupture des liens qui unissaient les diverses parties de la communauté musulmane, et il faut bien entendre que ceux qui subsistent ne sont pas seulement religieux ; les fidèles du nouvel Etat restent théoriquement en union

complète avec ceux du reste de l'empire califien. Le sultan local, par une pure fiction, représente toujours le calife.

L'histoire musulmane offre quelques exemples intéressants de la persistance de cette fiction, par exemple le sultanat des Mamelouks d'Egypte. Ces sultans ont confisqué à leur profit le calife abbasside qui vit au Caire sans aucune autorité réelle, et pratiquement à la merci des Mamelouks ; mais il reste entouré de toute la vénération extérieure dont ses ancêtres jouissaient à Bagdad. Sa présence donne aux Mamelouks un prestige dont ils savent se parer aux yeux des autres souverains musulmans et des rois étrangers. On connaît assez bien la chancellerie et la diplomatie des Mamelouks, et, en les voyant agir, on a l'impression qu'ils cherchent à maintenir à leur profit au-dessus de la tête des califes, la fiction auréolée de l'unité de la communauté musulmane.

Entre les mains du sultan ottoman de Stamboul, l'autorité califienne reprit toute sa force, et le maître fut obéi dans les provinces. Mais l'Egypte est un exemple des efforts d'autonomie que firent les régions ayant une personnalité géographique et historique, et qui aboutirent, pour celle-ci, dès le dix-neuvième siècle, à une quasi-indépendance. En outre, le sultan ottoman n'avait hérité que d'une petite partie de l'empire musulman classique, émietté déjà à l'époque où les Turcs firent leur entrée dans le monde de l'Islâm. Non seulement la Perse chiite, mais aussi l'Oman kharijite, le Maroc chérifien, l'Inde, etc., avaient des souverains qui ne reconnaissaient point au calife ottoman l'ombre même d'une suprématie.

Aujourd'hui la puissance califienne a disparu en

Orient, et on sent, mieux encore qu'à l'époque où paraissait la première édition de ce petit ouvrage, la vanité des discussions que des publicistes bien intentionnés entamaient sur la valeur spirituelle ou temporelle de l'autorité califienne.

*
* *

Dans l'organisation des Etats musulmans modernes, profondément influencés par les doctrines politiques de l'Europe et particulièrement de la France, il subsiste pourtant encore un si grand nombre d'éléments traditionnels qu'il paraît utile de rappeler certains traits de l'organisation publique des anciens califats.

Si l'on remonte à l'origine de l'Etat musulman, on trouve que les éléments bédouins y occupent une place prépondérante. La tribu y est une famille largement étendue qui conserve jalousement sa généalogie, ses alliances, ses inimitiés récentes ou séculaires. Même après leur sédentarisation, les tribus arabes ont gardé leurs traditions et leurs passions. On sait le rôle que celles-ci ont joué, par exemple, dans l'histoire de l'Espagne musulmane.

Les origines des tribus sont obscures, et l'histoire qu'en trace l'orgueil des populations, en grande partie artificielle. Les anciens cadres tribaux ont été en général rompus : de grandes tribus se sont émiettées, et leur nom n'apparaît plus aujourd'hui que comme l'étiquette de faibles groupements. D'autres agglomérations se sont formées, parfois d'éléments très divers, et des tribus nouvelles sont nées, qui occupent un instant la « scène du monde ».

La tribu arabe a un chef, appelé jadis *sayyid* et

ıeikh, aujourd'hui encore *cheikh* et *caïd*. Histo-quement le chef de la tribu est l'un des chefs de mille, qui s'impose à leur assemblée, à la *jama'a*, ır son courage à la guerre, son sang-froid et son oquence dans le conseil, sa générosité. Et il suffit e relire les récits arabes antéislamiques pour sa-oir ce qu'est un chef de tribu moderne : et il n'y guère de traits à changer pour retrouver la tribu erbère ou turque.

C'est par l'intermédiaire du chef de la tribu que souverain s'efforce de rappeler son autorité à ses ıjets : il consacre son investiture et lui transmet es pouvoirs militaires, administratifs et financiers, ue le chef de tribu exerce avec une indépendance empérée seulement par la destitution ou l'assas-inat. Pour certains souverains arabes, faire payer ort cher à un candidat le titre de caïd, le destituer près quelques années grasses, l'emprisonner et onfisquer ses biens, semble être une suite de ma-ifestations normales d'une bonne politique cou-ante. Mais parfois la désignation du chef de la ribu par le souverain est un geste sans importance : e cheikh a seulement l'autorité que lui donnent on prestige personnel et la faveur de ses pairs.

Dès les premières conquêtes, les Arabes eurent à ouverner des populations sédentaires, qui consti-uèrent l'essentiel de l'Etat musulman et qui obéis-aient à de tout autres souvenirs historiques : des ités anciennes dont les populations se convertirent n partie à l'islam, des groupements restés fidèles à les cultes étrangers, des villes nouvelles dont la opulation se forma des fragments de tribus et l'individus isolés ; des campagnes bientôt ratta-hées par la conversion à l'ensemble de la commu-ıauté musulmane, de grands domaines fonciers

provenant d'anciennes possessions impériales ou d
terres sans maître où de grands parvenus instal
lèrent des troupes d'esclaves et d'affranchis, ces élé
ments divers constituèrent un ensemble très com
plexe ; les agents du calife eurent surtout à assure
l'ordre et le recouvrement régulier des impôts (p
153). Il y a donc dans chaque province, autour d
gouverneur, des fonctionnaires et des bureaux qu
sont une sorte de réduction de ceux de la cour d
Bagdad.

Dans cette vaste administration, rien n'est prév
pour les dépenses productives, pour les travaux pu
blics (routes, ponts, canaux, irrigations, etc.)
Comme dans l'empire romain, si organisé pourtant
et comme dans les Etats du moyen-âge occidenta
ce sont les associations locales, permanentes ou oc
casionnelles, qui veillent à la construction ou à l
réfection des travaux nécessaires à la vie commune
certains gouverneurs suivent cependant la traditio
d'El Hajjâj, dirigent eux-mêmes et financent d
grands travaux publics ; le calife parfois s'occup
d'un ouvrage qui touche ses intérêts immédiats.

Il a pour principal souci de recruter et de conser
ver une armée contre ses ennemis du dehors, e
plus encore contre les rebelles de l'intérieur. Il veu
de l'argent pour payer l'armée et aussi les dépense
de la cour. Il veille au fonctionnement d'un servic
de renseignements très développé, qui lui perme
de conserver quelque autorité sur les provinces.

Les services postaux du califat, qui transporter
rapidement à travers l'empire les rapports de
agents du prince et ses ordres, ont été organisés pa
le calife omeyyade Abd el Malik, sans doute sur l
modèle byzantin : c'est le *berid*. L'empire est si
lonné de pistes, sur le parcours desquelles sont ins

lés des postes (*manzila*), qui renferment une écu-
avec des chevaux, que soigne et monte un per-
nnel expérimenté ; le courrier, parti de la capi-
le ou du bureau de l'un des chefs de province,
ouve, à chaque relais, un cheval frais à échanger
ntre sa monture fatiguée, ou même un rempla-
nt s'il ne peut lui-même continuer sa route. Ces
lais sont utilisés pour les voyages du souverain et
s grands fonctionnaires. L'un des plus anciens do-
ments géographiques arabes, le livre d'Ibn Khor-
dbeh, est une description de ces routes postales,
indicateur du *berid*. La direction des services
ostaux, dont les agents jouaient un rôle impor-
nt dans la police de l'Empire, était remise aux
ains de l'un des officiers de confiance du souve-
in.

A une date imprécise, les Arabes avaient emprunté
ux Persans la poste aux pigeons : elle fut l'objet
une organisation complète sous les Mamelouks.
es colombiers (*borj*, plur. *bourouj*), construits en
s situations choisies et gardés par des agents spé-
aux, servaient de points de départ et d'arrivée aux
geons que les cavaliers du *berid* transportaient sur
urs chevaux.

L'organisation de l'armée a varié aux diverses
oques de l'histoire musulmane. Les Arabes se lan-
rent aux razzias de la conquête, en conservant
urs groupements tribaux ; mais les tribus n'étaient
oint parties tout entières pour la guerre sainte, et
urs fragments, perdus dans la foule des armées,
étaient joints à des tribus apparentées pour for-
ner une unité militaire. Au début, les guerriers ren-
aient, après chaque campagne, soit dans leur pays
'origine, soit dans les villes-camps, Baçra, Coufa,
c., créées par les califes. Mais les guerres étran-

gères ou intestines n'eurent point de fin, et les cohues des razzias se transformèrent d'elles-mêmes en armée permanente ou du moins en troupes levées par un recrutement régulier. Les Omeyyades reconstituèrent en Syrie sous les noms de *jound*, les anciennes circonscriptions byzantines, les *thèmes*, et chaque jound devait fournir un certain nombre de soldats. Ceux-ci étaient inscrits sur le registre ou *diwân* de l'armée pour une pension qui s'ajoutait aux profits du butin mobilier. En même temps, la formation des troupes sur le champ de bataille se modifiait : au lieu de combattre en lignes *(çoufouf)*, elles constituèrent des escadrons et bataillons *(karâdis)* ayant une valeur indépendante. — Dès la fin de la dynastie omeyyade, les nouveaux convertis, les *mawâli*, qui étaient annexés comme clients aux tribus arabes, firent partie de l'armée.

Les Omeyyades avaient trouvé leur force dans la fidélité des « Syriens », c'est-à-dire des Arabes campés en Syrie. Les Abbassides furent défendus tout d'abord par les troupes qui les avaient portés au califat, par les Arabes établis dans les provinces orientales et iranisés et par les *mawâli* iraniens, par ceux, en un mot, qu'on appelait les Khorassaniens. Mais ceux-ci, comme jadis les « Syriens » Omeyyades, épuisèrent bientôt leurs qualités guerrières, et les califes durent se confier à des mercenaires étrangers, qui devinrent les maîtres de l'empire. Les Turcs y formèrent ainsi une aristocratie militaire, qui se partagea les provinces, jusqu'au jour où les Osmanlis eurent reconstitué l'Etat musulman à leur profit. — Cependant, les Mameluks avaient, en Egypte, organisé une armée d'un type original, avec des corps d'esclaves achetés au marché et des levées d'anciens affranchis, devenus sei-

gneurs terriens, auxquelles se joignaient des irréguliers indigènes.

On retrouve les anciens combattants du *jihâd* dans les volontaires, combattants des frontières. Dans la marche créée par Haroun ar Rachid, ils sont prêts aux razzias ou aux campagnes organisées chaque année contre les Byzantins ; sur tous les points faibles des frontières musulmanes, ils peuplent les *ribât*, les camps où les chevaux restent toujours à la corde, prêts à être sellés pour le combat. Plus tard le *ribât* devint une sorte de couvent-forteresse, où l'on croit voir les moines-guerriers des croisades. Le marabout (*murâbit*) est l'homme du *ribât*.

Dès les débuts d'une organisation régulière de l'armée, les hommes ont été groupés à la romaine par dix, cent, mille et dix mille : cette division a été conservée par les Turcs, les Mameluks, les sultans marocains, etc. Les plus anciens termes, qui désignent les commandants de ces divers groupes, sont, en commençant par le grade inférieur : *'arif*, *naqib* ou *khalifat*, *caïd*, *émir*.

A l'époque classique, dès la fin du neuvième siècle, l'armée musulmane se compose donc d'un corps de mercenaires et de troupes occasionnelles levées parmi les indigènes suivant des règles diverses.

C'est l'organisation qui s'impose partout en des circonstances semblables ; dans le Maroc moderne, immédiatement avant le protectorat français, le sultan faisait encore les deux razzias de printemps et d'automne, qui lui conservaient quelque autorité et lui procuraient des ressources matérielles ; il rassemblait des cavaliers occasionnels autour d'un groupe de troupes permanentes. Mais celui-ci n'avait point une composition unique et durable ; à

l'origine de chaque dynastie, c'est la tribu même du souverain, les principaux personnages des tribus alliées, qui forment le noyau militaire. Ce sont des éléments où l'intérêt semble assurer la fidélité, mais dont les intrigues sont redoutables pour la tranquillité du souverain, et il ne tarde point à s'en apercevoir ; il se fait alors une garde avec des mercenaires, qui doivent lui être tout dévoués, car ils sont isolés dans la vie sociale qui les entoure, c'est-à-dire avec des Abyssins, des Turcs, des nègres et même des hommes qui restent en dehors de la communauté musulmane, des chrétiens.

Dans un Etat musulman où le feu de la première conquête s'est apaisé, ce sont ces mercenaires qui constituent l'élément essentiel de l'armée, le corps solide et fidèle autour duquel se groupent les cavaliers des tribus qu'un murmure d'intrigue ou un souffle d'insurrection peut disperser. Comme les prétoriens de Rome, ces troupes étrangères ont, à certaines heures troublées de l'histoire musulmane, disposé du pouvoir, et des souverains énergiques ont dû s'en débarrasser par des exécutions en masse, dont le massacre des janissaires de 1826 n'est qu'un exemple tardif.

Cette armée de mercenaires doit être payée ; le souverain consacra à leur solde un fonds permanent comme l'armée elle-même. Or l'organisation budgétaire de l'empire des califes n'a jamais été établie sur des bases très solides ; elle reposait tout naturellement sur le principe des budgets spéciaux, chaque classe particulière de dépenses étant couverte par une catégorie spéciale de recettes. Il importe d'indiquer brièvement quelles sont les ressources que l'organisation musulmane permettait au calife de recouvrer.

Il est un souverain qui gouverne suivant la loi, c'est-à-dire selon le Coran et la Sounna : et le principe financier de la communauté musulmane, c'est que l'Islam ne connaît qu'un impôt légal, l'aumône, la *zakât*, dont on a parlé précédemment. Mais les ressources qui en proviennent sont insuffisantes à remplir le trésor public (*baït el mâl*), d'autant plus qu'une partie notable du produit de la *zakât* reste, légalement ou non, entre les doigts des agents du fisc.

Dès les débuts de la conquête, de nouvelles ressources apparurent, le butin (*rhanima*, *fay*). D'abord le butin mobilier, dépouilles du champ de bataille, pillage des camps et des habitations, etc., dont le souverain eut le cinquième. Puis l'occupation du pays mit entre les mains des vainqueurs un immense butin immobilier, les terres des vaincus. Les juristes musulmans ont fait, plus tard, une distinction savante, entre le régime des terres conquises de vive force (*anwatan*), et celles qui furent occupées à la suite d'un traité (*çoulhan*); mais les hommes qui conquirent les provinces byzantines ou persanes n'eurent ni des principes si arrêtés, ni un esprit juridique si subtil. Ils se trouvèrent devant deux sortes de propriétés : domaines privés et domaine du souverain. Certains propriétaires se convertirent aussitôt à l'islam et passèrent avec leurs terres au régime musulman de la *zakât* ; mais pour la plupart, ils conservèrent leur religion, leurs coutumes et la jouissance précaire de leurs terres, sur lesquelles la communauté musulmane acquit une sorte de domaine éminent, par droit de butin ; elle impose aux détenteurs précaires un tribut, appelé *kharâj*.

La seconde espèce de biens était composée du domaine des empereurs byzantins et des rois sassa-

nides, et des terres depuis longtemps sans maître ou récemment abandonnées par leurs possesseurs qui avaient fui devant l'invasion. Par un clairvoyant souci des intérêts du fisc, les gouverneurs des provinces constituèrent avec ces terres des domaines qui furent concédés à de grands personnages et qui durent payer une taxe analogue au *kharâj* et désignée par le même nom : la culture de ces terres se trouva assurée, en même temps que le revenu de la communauté. — Dans les villes, les habitants non musulmans qui avaient une certaine aisance, furent astreints à payer une taxe de capitation (*jizya*), qui dans les campagnes fit corps avec le *kharâj*.

Cette situation, qui ne faisait d'ailleurs que continuer l'état antérieur, en ce qui concerne les provinces byzantines, et des coutumes analogues pour les autres, se trouva troublée, dès le huitième siècle, par la conversion des vaincus à la religion des vainqueurs. Il semblait que le *kharâj* et la *jizya* devaient disparaître avec l' « incrédulité » des hommes, mais le fisc califien ne pouvait se contenter des recettes fort inférieures et plus aléatoires de la *zakât*. On décida donc que le *kharâj* continuerait à être payé par les terres conquises, quelle que fût la religion de leurs propriétaires. Cette règle ne s'établit point sans difficultés.

A côté de ces ressources générales et légales, l'empire musulman avait des recettes locales innombrables que lui avaient léguées les régimes antérieurs : marchés, entrées et sorties des villes, moulins, passages d'eau, etc. Les taxes de douane (de l'arabe *diwân*) furent très développées et rendues insupportables par l'âpreté et la vénalité des percepteurs. Les souverains se firent gloire d'abolir, à leur avènement, ces taxes contraires aux règles de l'is-

lam, qui, d'ailleurs, à sa mort, se trouvaient être rétablies et augmentées.

Le souverain avait un droit sur le cinquième du butin, des produits des mines et des pêcheries de perles, sur les esclaves fugitifs, sur les successions vacantes, une curée pour laquelle les agents du fisc se montraient pleins de ressources. Tous les princes ont aimé à faire rendre gorge à leurs agents, trop rapidement enrichis ; la confiscation est une ressource normale du budget califien.

Les conditions de la vie économique et sociale se sont singulièrement modifiées dans le monde musulman, au cours du dix-neuvième siècle, et le rythme des adaptations à l'Europe s'y est fort accéléré au vingtième. Le régime des impôts s'est modifié dans la plupart des pays musulmans. On y tend vers une péréquation de l'impôt foncier et vers l'adoption de tous les impôts indirects de l'Europe. Mais les anciennes règles ont une origine coranique et l'immuabilité de la révélation, et il faudrait en tenir grand compte dans une étude approfondie des impôts musulmans.

On vient de voir que le régime financier avait été fondé sur la distinction entre les éléments musulmans et non-musulmans de la population du califat : on a indiqué plus haut l'importance des principes qui précisaient les qualités du fidèle (*moumin*) et de l'infidèle (*kâfir*). On a eu enfin l'occasion de signaler l'existence « d'infidèles » au sein de la communauté musulmane, et si l'on cherchait à tracer un tableau même restreint de la cour d'un souverain musulman, on aurait bien souvent à y dessiner la figure du médecin juif ou chrétien, qui veille sur tous les instants de la vie de son maître. L'extension des relations commerciales avec la Méditer-

ranée occidentale amène en Orient des marchands chrétiens dont la présence est un élément essentiel de prospérité.

Le statut personnel de ces « citoyens inférieurs » a sensiblement varié suivant les circonstances politiques. En théorie, il faut distinguer nettement les infidèles proprement dits (*kouffâr*), et les « gens du livre » (*ahl el kitâb*). Avec les premiers, le monde musulman ne doit avoir que des relations de violence : les mettre à mort ou les réduire en esclavage. Les seconds sont tolérés dans la vie de l'Islam ; ils tiennent la place que les étrangers occupaient dans la société gréco-romaine, au-dessous des affranchis. Les *z'immi*, mot qui signifie les « protégés », avec une nuance péjorative, étaient donc en marge de la société musulmane, et si leurs droits étaient théoriquement les mêmes que ceux des « fidèles », la pratique les réduisait singulièrement. On a vu quelle était leur situation territoriale et financière : paiement de taxes spéciales (*kharâj* et *jizya*). Leurs maisons devaient être moins hautes que celles des musulmans. La loi musulmane leur était appliquée, à quelques exceptions près : ils n'étaient point punis, par exemple, pour avoir bu du vin. Ils jouissaient des garanties légales qui étaient assurées aux musulmans, et ils étaient protégés, comme eux, par la justice du câdi. Mais leur serment n'avait point de valeur et leur témoignage n'était point admis en justice : or on verra que tout le système de la preuve en droit musulman est fondé sur le serment et sur le témoignage. Ils ne profitaient point de la loi du talion ; le meurtre d'un *z'immi* n'avait pour sanction que l'indemnité (*diya*), qui était la moitié de celle qui constitue le prix du sang d'un musulman.

Il avait été convenu que leur vie religieuse serait respectée et elle le fut tout d'abord, semble-t-il, avec une bonne foi scrupuleuse.

Plus tard, juifs et chrétiens n'eurent plus guère le droit de construire des temples neufs : ils durent se contenter de réparer les anciens, ce qui eut été encore très libéral. Mais des événements de toute nature les privèrent aussi de ces derniers. Ils devaient, d'autre part, s'abstenir de toute manifestation extérieure : sonnerie de cloches, processions, cortèges, etc.

C'est surtout dans les détails de la vie sociale que l'on fait sentir au *z'immi* l'infériorité de sa situation, car la vanité est le sentiment le plus vivace et le plus général. Dans la rue, il doit céder le pas au musulman, et sa place dans une assemblée : il ne peut circuler à cheval. Il porte un insigne spécial (*chi'âr* ou *rhâr*), sur l'épaule, bleu pour les chrétiens, jaune pour les juifs et noir ou rouge pour les zoroastriens. Le musulman pieux évite les relations avec les *z'immi*, et une discussion s'élève entre les docteurs des divers rites orthodoxes pour savoir si le contact d'un non-musulman est impur et s'il oblige à l'ablution rituelle. En tout cas, et cela s'explique, le *haram*, le sol sacré, qui entoure la Ka'ba de la Mekke, a été et reste interdit aux *z'immi* : le voyageur moderne qui s'y introduit court un danger grave, auquel il ne lui est permis de s'exposer que si, comme M. Snouck Hurgronje, il est préparé à l'observation utile du pays et des hommes. Les autorités musulmanes ne laissent pénétrer sur le territoire même du Hidjaz qu'en vertu d'une autorisation spéciale. Le *haram* de Médine, tout artificiel qu'il soit, jouit des mêmes privilèges.

## CHAPITRE IX

### La vie économique et juridique.

Calendrier. — Successions. — Biens et contrats. — Commerce et industrie. — Corporations. — Fondations pieuses. — Justice. — Cadi. — Talion. — Assistance.

Dans les pays modernes, les relations économiques et administratives sont réglées suivant un calcul du temps qui s'efforce de se rapprocher le plus étroitement possible des réalités diverses de la nature. Des corrections successives ont abouti à un calendrier qui, inexact comme toutes les autres conventions de la physique, a fait du moins ses preuves d'utilité pratique. Le calendrier musulman, qui suit uniquement le mouvement lunaire, s'écarte brutalement de l'action physique la plus puissante, celle du soleil, et ne se maintient que pour des raisons religieuses.

Ce calendrier a été établi par le Prophète, lors du « pèlerinage d'adieu », en 631. L'année comprend douze mois lunaires qui ont alternativement 29 et 30 jours, en tout 354 jours. — Cette alternance n'est point absolue, car le commencement de chaque

mois n'est pas fixé d'avance ; il est déterminé par le fait que deux témoins dignes de foi ont vu la lune du mois nouveau ; c'est ainsi par exemple que le commencement du jeûne de ramadhan n'est pas fixé officiellement par avance et que l'abstinence peut durer 28, 29 ou 30 jours. Deux mois de 29 ou de 30 jours peuvent donc venir à la suite l'un de l'autre. D'ailleurs le système des mois lunaires ne conduit pas à des nombres complets de jours ; il a fallu se servir de l'intercalation que connaissaient les anciens Arabes et on a ajouté un jour au dernier mois de l'année, onze fois par période de trente ans.

Les mois s'appellent : Moharram, Çafar, Rabi' el Awwel (R. le premier), Rabi eth Thâni (R. le second), Joumâda I, Joumâda II, Rajab, Ch'abân, Ramadhân, Chawwâl, Z'ou'l qa'da, Z'ou l'Hijja.

La journée commence et se termine au coucher du soleil ; la nuit du vendredi est, par conséquent, dans le calendrier musulman celle qui, dans le nôtre, est entre le coucher du soleil du jeudi et le lever du vendredi.

La semaine paraît avoir été empruntée aux juifs et aux chrétiens : du dimanche au jeudi les jours portent des noms qui sont dérivés de ceux des quatre premiers nombres ; le vendredi est dit *joumou'a* (réunion) à cause de l'assemblée des fidèles qui a lieu ce jour-là ; le samedi (*sabt*) est, comme le sabbat juif, le sixième jour.

Les périodes de la journée sont réglées par les moments de la prière, surtout par les trois moments astronomiques essentiels, le lever du soleil, son apogée et son coucher. Les Arabes ont utilisé le cadran solaire et ils ont même construit, suivant les modèles et les traditions des Grecs, des horloges à eau, que le mauvais entretien et la décadence générale

des arts ont rapidement rendues inutilisables ; et l'on n'en possède plus que les ruines. Annexées aux établissements religieux, mosquées, médersas, ces horloges permettaient de fixer avec précision les heures des cérémonies du culte. Partout l'usage des horloges européennes (pour lesquelles les populations de l'Afrique du Nord ont conservé un goût un peu immodéré) et celui des montres se sont répandus dans le monde de l'Islam : on a dit plus haut que le muezzin de Zemzem était pourvu d'un chronomètre réglé à Greenwich.

Ce modernisme du détail n'empêche point que le calendrier musulman ne soit en désaccord brutal avec la marche du soleil, par conséquent avec la succession des saisons qui, dans tous les pays, a réglé la date des principales fêtes et des cérémonies religieuses. Il résulte de cette divergence que le pèlerinage et le jeûne, par exemple, ont lieu à des époques qui varient chaque année, alors que leur origine les marquait à une date fixe. L'Arabie antéislamique connaissait à la fois un calendrier solaire et un calendrier lunaire, avec des modalités encore mal précisées ; les noms des mois, quand on en retrouve le sens, correspondent à des périodes saisonnières ; par exemple *joumada* est le froid, *ramadhan* la chaleur, *rabi'* le moment où le sol se couvre d'herbes fraîches. — Les inconvénients du calendrier tout lunaire sont bien visibles, et il ne s'est maintenu que parce qu'il est imposé par des textes divins (Cor. 9, 36) qu'il n'est pas possible d'interpréter autrement que l'a fait le Prophète. — Cependant la pratique a conservé ou rétabli le calendrier solaire. En effet les populations agricoles maintiennent des cérémonies et des rites de saisons imparfaitement étudiés. D'autre part, la vie adminis-

trative et économique, en Egypte et en Syrie, par exemple, a continué, après la conquête musulmane, d'être réglée par les anciens calendriers solaires, copte ou grec. Au XIV^e siècle, ils sont couramment employés par l'administration des Mamelouks pour les règlements des comptes publics et privés. A l'époque moderne, le calendrier grégorien pénètre partout dans la pratique de l'Islam et le calendrier lunaire tend à n'être plus qu'un cadre religieux.

L'ère musulmane, l'hégire (*hijra*), ne commence pas exactement à la date où Mohammed a quitté la Mekke pour émigrer à Médine ; le début en a été fixé par Omar de façon que l'année commence en moharram et que le premier de ce mois conserve la date qu'il avait l'année où le calife a organisé le nouveau comput. L'ère musulmane commence le 15 (ou le 16) juillet 622. Une formule simple établit en gros la concordance d'une année musulmane et d'une année chrétienne ; soit H l'année de l'hégire et C l'année grégorienne, on a

$$\left(H - \frac{3\,H}{100}\right) + 622 = C.$$

Les *Vergleichungstabellen* de Wüstenfeld donnent les dates précises du mois et de la semaine.



La vie économique a été et apparaît toujours très différente quand on considère telle ou telle région, tel ou tel milieu social du monde musulman : cette diversité, qui est la règle en tout pays, est accentuée ici par la persistance d'éléments bédouins qui sont restés immobiles depuis la période historique, à côté de cités que la vie moderne transforme rapide-

ment. Il faut se contenter ici de quelques indications sur les diverses sources des biens et sur leur nature, sur la vie économique proprement dite, enfin sur les garanties que les particuliers trouvent auprès de la justice.

Une des sources essentielles de la propriété musulmane, c'est la transmission héréditaire. La législation musulmane de l'héritage est très caractéristique de la mentalité des juristes de l'Islam : elle prévoit des cas particuliers dont la complexité leur permet d'exercer toute la souplesse de leur esprit ; mais les principes généraux en sont absents.

Mohammed paraît avoir été contraint par les circonstances de modifier les coutumes antéislamiques qui faisaient passer les héritages aux mains des membres de la famille paternelle du défunt, seuls capables de les défendre et de les conserver, c'est-à-dire à l'exclusion des femmes et des enfants. En effet, dans les premières années de l'hégire, les combats et les embuscades firent de larges trouées dans les rangs des fidèles, et, sous une influence inconnue, Mohammed fit participer les veuves des combattants et par conséquent leurs enfants en bas âge à l'héritage de leurs maris (Cor. 4, 8). Dans la suite, divers versets de la même sourate (12 à 15 et 175) posèrent d'autres règles de détail.

En principe, la succession *ab intestat* revient aux parents mâles du défunt en ligne paternelle, aux *'açabât*, qui correspondent aux *agnati* du droit romain : les filles, petites-filles et sœurs du défunt peuvent, dans certains cas, hériter en qualité de *'açabât*. — Mais ce principe général se trouve compliqué par les règles que le Coran pose dans la sourate IV, et qui prévoient des cas particuliers dans lesquels des héritiers reçoivent une part fixe

de la succession, un quart, un sixième, etc., avant que les *'açabât* aient été appelés à faire valoir leurs droits. Or Mohammed semble n'avoir nullement prévu que ces cas particuliers, réglés en dehors de tout principe général, pourraient se combiner et se recouper de telle façon que le partage devînt impossible : les juristes ont été heureux d'inventer des expédients pour aboutir à une solution. Voilà l'une de ces « espèces », qui est classique : un homme meurt, laissant plusieurs héritiers qui ont droit chacun à une part fixée par le Coran : deux filles ayant droit chacune à 1/3 ou 8/24 ; son père et sa mère ayant droit chacun à 1/6 ou 4/24 ; une veuve l'on additionne les fractions réduites au même dénominateur, $\frac{27}{24}$, ce qui est impossible. L'expédient employé est simple : on divisera la succession en 27 parts et non en 24 ; et l'on jugera 8 parts à chaque fille, 4 au père et à la mère et 3 à la veuve.

Les règles qui ont organisé la succession en parts « obligatoires » (*farâïdh*) sont donc les plus complexes de la législation de l'héritage, qui ainsi a pris par extension le nom de « science des parts obligatoires » (*'ilm al farâïdh*).

S'il reste quelque valeur dans la succession après que les héritiers à part spéciale ont été pourvus, par exemple, si le défunt n'a laissé que son père et sa mère ayant droit chacun à 1/6 de la succession, le reliquat, ici les 2/3, appartient aux *'açabât*. Ce sont eux aussi qui prennent toute la succession s'il n'y a point d'héritiers à parts réservées (*farâïdh*). Au défaut de ces deux ordres d'héritiers, la Sounna prévoit l'accession à la succession par le trésor public, puis par les héritiers en ligne maternelle, et même par une membre honorable quel-

conque de la communauté musulmane. Sont exclus de la succession : le meurtrier du défunt et les non-musulmans.

Les dettes de la succession n'incombent pas aux héritiers qui de droit se trouvent dans la situation où la législation française place les héritiers bénéficiaires ; mais il est louable pour eux de payer les dettes du défunt, qui, à défaut de ce geste pieux, souffrirait cruellement dans l'autre monde.

Le droit musulman connaît les divers modes de transmission et d'exercice de la propriété qu'avait organisés le droit romain : la vente, le louage, la société, le gage, etc. Les droits annexes de la propriété foncière ont été minutieusement réglementés, par exemple le droit d'irrigation et le contrat de plantation. Les droits de servitude sont considérés comme isolés et indépendants du droit même de propriété et comme constituant une propriété d'une qualité particulière.

D'une façon générale, les règles du droit musulman sont celles qui dérivent du Coran et de la Sounna, qui, issue des coutumes mekkoises, a été influencée par le droit romano-bysantin dans une mesure et sous une forme qui restent imprécises. Cette législation s'est largement développée au moyen âge en s'annexant un droit coutumier (*'orf*) que créait chaque jour l'activité commerciale ; et elle est devenue celle du commerce de la Méditerranée orientale : elle a été l'une des sources du droit commercial européen. Outre l'intérêt pratique qu'elle conserve dans le monde musulman moderne, elle a donc une large importance historique.

Dans ses grandes lignes, la législation des contrats en droit musulman ne diffère pas profondément des législations européennes ; elle est sur-

tout soucieuse d'assurer la liberté et la sincérité du consentement des parties qui est fixé par une formule et garanti par les témoignages. Les formules consistent en une offre (*ijâb*) et une acceptation (*qaboul*). Dans la vente, par exemple, l'acheteur dit : « Me vends-tu tel objet pour telle somme ? — Je te le vends », répond le vendeur. — La religion intervient dans la classification des choses qui peuvent on non faire l'objet d'un contrat ; le droit en exclut en effet, non seulement les choses inutiles, mais celles dont l'usage est illicite, comme le vin, le matériel des jeux, les instruments de musique, les livres hérétiques, etc., et les choses impures, comme le chien, le porc, le fumier, etc. Pour cette dernière catégorie, il est évident que la pratique impose la reconnaissance d'un droit de possession.

Les relations économiques, en pays musulman, semblent être dominées par une règle qui n'est guère favorable au développement du commerce, celle de l'interdiction absolue du prêt à intérêt (*ribâ*) Le Coran (2, 276) a réagi contre un ancien usage usuraire qui consistait à céder par un échange (*baï'*) à terme une certaine quantité de dattes, par exemple, contre une quantité plus grande, et, en cas de non-exécution à l'échéance, à imposer à l'emprunteur le versement d'une quantité double. — Mais l'interdiction absolue du Coran dépassait trop nettement le but pour qu'il fût possible de la suivre à la lettre : les juristes eux-mêmes s'efforcèrent d'en restreindre l'application aux matières précieuses et aux objets d'alimentation. Mais cet adoucissement à la rigueur du principe était encore insuffisant, et en pratique le prêt à intérêt a fonctionné couramment en pays musulman dès l'époque classique : on a employé des subterfuges, par exemple des

ventes fictives, et les fins casuistes de l'Islam ont été habiles à enseigner les moyens de tourner la loi.

La richesse, dans la plupart des sociétés musulmanes, était et reste fondée sur le travail de la terre et sur l'élevage du bétail. Cependant, ainsi qu'on vient de l'indiquer, la vie commerciale et industrielle de l'Orient musulman, si elle a été gravement atteinte par des périodes de troubles, avait gardé l'importance que lui donnait la géographie.

La vieille route phénicienne qui amenait les produits de la mer des Indes dans la Méditerranée orientale avait fait la fortune de la Mekke, dont les marchands-voyageurs établissaient le lien entre le Yémen et Ghazza. Les marins arabes et persans naviguent, dès le début de l'Islam, depuis le Golfe Persique et la mer Rouge jusqu'aux confins de la Chine, en faisant escale à tous les ports de l'Inde, de la presqu'île malaise et de l'Indo-Chine. Tous les récits des voyageurs, même quand ils sont ornés de belles histoires, montrent les vaisseaux chargés de passagers et de marchandises naviguant à la voile avec un équipage de professionnels que commande un capitaine (*nakhôda*) avec l'aide d'un pilote (*moûallim*) auquel les traditions orales, ou même des ouvrages soigneusement rédigés en vers ou en prose rythmée, enseignent la connaissance des vents, des étoiles, des ports, des récifs et des écueils. Ces pilotes ont des instruments (astrolabe, boussole) et des livres, qui ont conservé les observations de l'ancien Orient et qui furent au XV^e^ siècle les premiers maîtres des marins portugais.

Sur terre, les caravanes circulaient suivant des routes séculaires et se rendaient d'une ville à l'autre, où ils trouvaient la vie commerciale fortement constituée.

Les artisans et les marchands, avec leurs ouvriers et employés, étaient groupés en corporations, comme dans l'Europe du moyen âge, et cette organisation n'a point encore complètement disparu aujourd'hui ; elle est seulement gravement atteinte par la décadence des industries indigènes et par la concurrence des marchandises étrangères, ainsi que par la création d'usines modernes. La corporation avait pour chef un *amin* qui la représentait auprès du pouvoir et qui jugeait entre ses membres les différends d'ordre commercial. La corporation avait ses fêtes, son étendard et son saint protecteur.

Les corps de métier étaient groupés matériellement en un même quartier : c'est le *souq* (plur. *aswâq*) ou le bazar (turc). On trouve encore, dans toutes les villes musulmanes, ces quartiers qui durant le jour sont pleins d'une ombre fraîche, troués de grandes taches de violente lumière, pleins d'animation et de couleur, et qui, la nuit, restent déserts et morts, gardés seulement par des veilleurs contre les « perceurs de murailles ». Tous les souqs n'étaient point nécessairement réunis en une même partie de la ville ; chaque corps de métier pouvait avoir son souq isolé des autres, et c'est ainsi qu'en maintes cités, des noms de porte ou d'édifice rappellent l'emplacement du souq des parfumeurs (*al attârin*), des dégraisseurs (*al qaççârin*), etc.

Les souqs, qui sont à la fois fabrique et marché, sont sous la surveillance d'un fonctionnaire très important, le *mohtasib*, qui règle le travail, les salaires, le cours des marchandises, l'organisation et la police du *souq* ; il juge les querelles entre les marchands ; il empêche l'emploi de poids ou de monnaies de mauvais aloi, il perçoit les droits de marchés (*maks*), etc. ; il a la garde des étalons

officiels (par ex. la coudée, *dhirâ'*). Il joint à ces fonctions celle de surveillant des mœurs : il a la police des prostitués des deux sexes, des cabarets où l'on chante, de tous les bas-fonds d'une grande ville.

Le *souq* ne renfermait que le commerce indigène ; les commerçants étrangers avaient un entrepôt spécial où ils vendaient leurs marchandises et qui s'appelait en général *qissariya*. L'importation des marchandises et leur transport étaient frappés de droits qui faisaient l'objet de discussions constantes entre les souverains musulmans et les représentants des nations européennes. C'est le « bureau (*diwân*) qui percevait ces taxes et qui a donné son nom à notre douane.

Aux époques de splendeur des diverses dynasties arabes, le souverain a eu ses fabriques royales établies dans les vastes dépendances de l'un de ses palais. C'est ainsi qu'à l'époque des sultans Mamelouks d'Egypte, où chaque fonctionnaire militaire ou civil reçoit périodiquement une « robe d'honneur », (*khil'a*), c'est-à-dire des vêtements dont la matières et l'ornementation sont soigneusement fixés par l'usage selon le rang des fonctionnaires, ce sont des ateliers impériaux installés au Caire qui pourvoient à cette abondante consommation officielle. Partout et à toutes les époques, la cour a eu en outre ses fournisseurs attitrés.

Une quantité importante d'immeubles et même de meubles sont mis hors du commerce par une législation très intéressante, dont il importe de dire ici quelques mots. C'est en effet par la fondation des biens de main-morte (*habs*, plur. *houbous* ; *waqf*, plur. *wouqouf*) qu'a été et que reste assuré l'entretien des mosquées, des médressas, des hôpi-

taux, etc. L'une des préoccupations essentielles des gouvernements européens qui sont appelés à intervenir dans l'administration d'un pays musulman, par exemple la France au Maroc, est de sauver de la dilapidation et de la disparition complète les biens habous, car leurs revenus sont souvent affectés à des services publics.

La coutume de constituer des *wouqouf* est très ancienne ; on en a des exemples qui datent de l'époque du Prophète. L'Arabie antéislamique n'ignorait point du reste la coutume de consacrer à des divinités, et sans doute à leurs fidèles, des terres et des animaux. — Une personne, même un non-musulman, propriétaire d'un bien meuble ou immeuble, non périssable par le premier usage, peut le constituer en *waqf*, au profit d'un individu vivant et de toute une série future d'individus ou de la communauté musulmane toute entière. Il n'est pas nécessaire que le but de cette fondation ait un caractère religieux, mais il va de soi qu'elle ne peut être faite à l'avantage d'une religion autre que l'Islam. En constituant le *waqf*, le donateur en précise l'administration et l'emploi : le personnage qui est chargé de les surveiller est appelé *nâzhir*, et le souverain doit assurer la réalité de cette surveillance.

Mais à qui faut-il attribuer désormais la propriété du bien de l'immeuble, par exemple, qui a été constitué en *waqf* ? La question est controversée. Des juristes admettent que le constituant du bien de main-morte et ses ayants droit n'en ont point entièrement perdu la propriété ; d'autres, au contraire la font passer aux bénéficiaires du *waqf* ; d'autre enfin, et c'est une opinion courante, car elle est d'aspect séduisant, veulent que la propriété

appartienne à Allah ; mais il semble bien qu'il n'y a là qu'une phrase sans signification réelle, car Allah est le maître de toutes choses.

Dans une société dont la vie économique est active, des conflits d'intérêts s'élèvent et doivent être réglés par une autorité dont les décisions soient généralement respectées. Dans le monde musulman, les fonctions judiciaires sont éparses à tous les étages de la société ; l'autorité du père de famille restreint celle des magistrats ; dans la vie campagnarde, le chef de la tribu est l'arbitre naturel de ses membres ; dans les villes, on a noté plus haut la juridiction de l'*émin* des corporations. Mais les contrats essentiels : vente, louage et mariage, etc., sont sanctionnés et interprétés, en cas de contestation, par un magistrat spécial, le câdi (*qâdhi*), à la fois notaire et juge, qui a une sorte de délégation du souverain et qui cependant ne rend point la justice en son nom.

Le câdi est un personnage considérable. Il a la juridiction civile et criminelle, avec une autorité absolue, car il conserve, malgré l'interdiction moderne de l'interprétation juridique, de l'*ijtihâd*, une grande liberté d'appréciation ; l'appel de ses décisions devant le souverain est médiocrement pratique. Ses moyens d'investigation sont restreints : la loi musulmane n'admet la preuve écrite qu'en désespoir de cause ; elle fonde la certitude juridique sur le serment prêté par les parties et sur le témoignage de personnages qualifiés par leur bonne réputation (*'adel*, plur. *'oudoûl*). Le câdi est aussi un notaire, car il donne l'authenticité aux actes et il intervient à ce titre dans les contrats de mariage, de vente, les partages de successions, etc. Il est le tuteur des orphelins, dont il administre la fortune ; il est le surveil-

lant de la gérance des biens *waqf*, et il en a souvent l'administration directe ; par là il intervient dans la vie des mosquées, des médressas, des hôpitaux. Il cumule parfois ses fonctions avec celles d'imam ou de professeur.

Le câdi de Damas ou du Caire est, au moyen âge, un personnage considérable qui est nommé directement par le souverain et qui tient sous sa main toute la justice de l'Egypte ou de la Syrie, dont il choisit les magistrats ; il porte le titre de « câdi suprême » (*qâdhi l qoudhât*). — Il a sous ses ordres des magistrats spéciaux (*nâzhir al mazhâlim*), qui sont chargés de la justice criminelle.

Les actes que dresse le câdi et les décisions qu'il rend doivent être confirmés par le témoignage de deux musulmans, remplissant les conditions spéciales de capacité ; le câdi est donc assisté de témoins officiels, appelés *'oudoul*, qu'il choisit et qui tendent à devenir ses suppléants ; en Algérie par exemple, l'adel est un assistant du câdi, avec espérance de succession.

Les fonctions de câdi sont donc très importantes et elles comportent une grave responsabilité. Le câdi est en outre, comme les magistrats de tous les pays, exposé aux tentations de la corruption, du quartaut de vin de Dandin, et aussi à la pression du pouvoir, à l'espoir de l'avancement et des honneurs. Le caractère et la science du câdi ne le maintiennent pas toujours à la hauteur de sa tâche, et c'est une tradition que l'enfer sera peuplé de câdis. La crainte du châtiment éternel donne donc aujourd'hui une cause rationnelle au vieux rite du refus par lequel un candidat au *qadhâ* doit éloigner par trois fois la charge redoutable que le souverain veut lui imposer, quelles que soient d'ailleurs les intrigues auxquelles

le candidat s'est livré pour obtenir d'en être revêtu.

Les sentences du câdi sont appuyées sur un texte qui devrait être un hadith ou une décision de l'un des grands docteurs de la loi musulmane, mais qui est d'ordinaire un passage du manuel de droit le plus en vogue. C'est ainsi que les câdis malékites de l'Afrique du Nord accompagnent leurs jugements de quelques mots extraits du *Mokhtaçar* de Sidi Khalil ou de la *Risâla* d'El Qairouani dont le sens n'apparaît qu'après la lecture d'un commentaire.

La justice criminelle est rendue dans des conditions toutes particulières, sur lesquelles il importe d'attirer en quelques mots l'attention.

L'Islam ignore presque complètement la doctrine suivant laquelle la société a le droit de juger et de punir : elle a conservé celle de la vengeance personnelle (*qiçâc*), œil pour œil, dent pour dent, qui était celle de l'ancienne société arabe, comme de la société juive, et que tempérait le paiement du prix du sang (*diya*). Le Coran a cependant prévu quelques véritables peines, et la Sounna a fait intervenir les représentants du calife dans l'application des châtiments. Il faut se souvenir aussi que les souverains et leurs officiers ne reculent point devant une « justice » expéditive qui les délivre des gens gênants et ne s'embarrasse point des lois. Mais le principe de la vengeance personnelle a subsisté : l'intervention du magistrat, quand elle a lieu, est provoquée par la victime ou par ses ayants droit.

La juridiction criminelle n'a point à se préoccuper de la moralité de l'acte commis : c'est là une question purement religieuse. Le péché du crime peut être effacé par une expiation (*kaffâra*), qu'aucune autorité n'impose et dont l'accomplissement n'a sa sanction que dans l'autre vie.

Quand le crime consiste en un acte volontaire, meurtre ou blessure, qui est tel qu'on puisse faire subir à son auteur un traitement identique, le droit de vengeance (*qiçâç*) peut s'exercer ; c'est la victime ou ses ayants droit qui, après procès devant le juge, prend sa vengeance, sous le contrôle de celui-ci. Mais il est nécessaire que le criminel ait la capacité civile et qu'il soit de condition égale à celle de sa victime : il n'y a point *qiçâç* si l'une des deux parties est, par exemple, chrétienne et l'autre musulmane, si l'une est le père de l'autre.

Quand les conditions juridiques exigées pour que le *qiçâç* soit possible ne sont pas réalisées, ou que la victime renonce à le réclamer, il y a lieu de fixer une indemnité pécuniaire (*diya*), dont le montant varie suivant la gravité des circonstances du crime. L'indemnité pour le meurtre d'un homme a été fixée par la Sounna à cent chameaux ou à une valeur équivalente. Pour les blessures, le juge évalue l'indemnité en déterminant la dépréciation que le crime aurait fait subir à la valeur marchande de la victime, si elle eût été un esclave. La *diya* pour le crime commis sur une femme est la moitié de celle d'un homme, et la *diya* d'un juif ou d'un chrétien le tiers de celle d'un musulman.

Le Coran et la Sounna ont prévu quelques crimes que punissent des châtiments spéciaux (*hadd*, plur. *houdoud*) qui correspondent aux peines de nos codes. Ces décisions sont intervenues, comme tant d'autres prescriptions de la révélation, pour résoudre des cas particuliers : c'est l'aventure de Aïcha qui a suggéré les versets du Coran (24, 1-5), à la suite desquels une peine de cent coups de fouet a remplacé la législation qui, comme dans le droit judaïque, punissait les relations sexuelles hors du

mariage ou du concubinat. Les docteurs admettent que la lapidation a été maintenue contre le *mouhçan*, c'est-à-dire le musulman marié et de tenue décente, dont les écarts de conduite paraissent être particulièrement scandaleux et punissables. Ces peines sont d'ailleurs d'une application difficile, car la culpabilité n'est établie que par l'aveu du coupable ou par la déclaration de quatre témoins oculaires. — L'imputation calomnieuse de relations sexuelles criminelles *(qadhf)* élevée contre une femme honorable *(mouhçana)*, c'est-à-dire ne s'étant auparavant rendue coupable d'aucun acte de débauche, est punissable de quatre-vingts coups de fouet : c'est encore l'incident inquiétant d'Aïcha, égarée dans la campagne, qui a amené cette révélation (Cor., 24, 4).

Boire du vin est pour le musulman un crime qui est puni de quarante coups de fouet au moins. Le vol d'un objet, mis en sûreté et d'une certaine valeur, quand il n'est pas commis au préjudice d'un parent, est châtié de la mutilation : c'est, pour la première fois, celle de la main droite, puis du pied gauche, ensuite de la main gauche, enfin du pied droit. En cas de récidive (!), le châtiment est à l'appréciation du juge. — Contre les rôdeurs et voleurs de grand chemin, le Coran (5, 37) et la Sounna prescrivent des peines qui, selon la gravité des faits, sont l'emprisonnement, la mutilation d'une main ou d'un pied, la mort avec exposition sur le gibet. — On reconnaît là les châtiments extrêmes appliqués à la défense de la propriété dans toutes les anciennes législations, et celles, non moins fortes, par lesquelles une administration faible s'efforce d'intimider l'audace des brigands.

Les juristes musulmans n'ont pas à s'embarrasser

des théories occidentales sur le « fondement du droit de punir », où s'embrouillent des survivances disparates : le *qiçâç* est un droit privé de vengeance; les autres peines sont d'intimidation et de défense sociale ; le dernier mot est à Allah.

Dans l'ancienne société bédouine, les membres du petit groupe qui formait la tribu pratiquaient, comme leurs descendants le font aujourd'hui, une communauté de vie et d'intérêts, qui créait entre eux une étroite solidarité. Mais, hors du groupement, l'avare âpreté des gens dont la vie est dure, était la règle générale : aussi tout ce que l'on connaît de la littérature ancienne est-il un long éloge du chef qui est toujours prêt à diriger une razzia fructueuse, et qui conserve sans cesse allumé le feu qui guide le voyageur affamé vers la tente où il trouvera le repas de l'hospitalité. Mohammed, sous l'influence du judaïsme et du christianisme, s'efforça de transposer cette générosité locale et d'en faire un devoir de la communauté musulmane : c'est ainsi que l'un des emplois essentiels de la *zakât* est de subvenir aux besoins des pauvres et des orphelins par des distributions de vivres.

Le calife, héritier des traditions antéislamiques et imitateur inconscient de la conception byzantine et persane de la royauté, joue le rôle de protecteur des malheureux ; en principe, il a des jours d'audience où les portes de son palais sont ouvertes à toutes les réclamations, et il puise dans le trésor public pour répandre les cadeaux à pleines mains. Les grands personnages de la cour suivent son exemple. Il serait exagéré de dire que ces largesses sont toujours faites avec méthode et discernement, ni même de sang-froid. Elles sont pourtant les manifestations d'un principe excellent, suivant lequel la meilleure

jouissance du riche, l'usage essentiel de sa fortune, c'est de donner généreusement. Le calife est le dispensateur de la générosité musulmane. Son représentant, le cadi, veille sur les orphelins.

Aux époques brillantes du califat ou des dynasties locales, il existe une assistance publique, au sens moderne du mot. Parmi les fondations qui sont réalisées par la constitution des *wouqouf*, l'hôpital tient une place importante : d'abord c'est seulement comme le nom l'indique, l'hôpital des déments (*maristân*), où sont enfermés les fous dangereux ; car les autres sont partout considérés comme possédés d'un esprit surnaturel, par conséquent respectés et choyés. Plus tard, le *maristân* est aussi une maison où l'on soigne les malades et s'appelle ainsi *al moustachfâ*. A l'époque des sultans mamelouks, les hôpitaux égyptiens sont organisés avec un personnel de médecins et de chirurgiens, des infirmiers, une pharmacie : sans doute ces institutions sombrent rapidement dans l'insouciance générale et le désordre, mais elles ont eu leurs heures de vitalité. — Au XVIe siècle, il y a même au Caire un service de visites médicales à domicile et de soins gratuits, annexé à l'hôpital.

## CHAPITRE X

### La Littérature et les Arts.

Poésie. — Prose. — Erudition. — Histoire. — Géographie. Sciences. — Musique. — Architecture.

Dans les pages précédentes, on a essayé d'indiquer les caractères communs que l'Islam a imposés à la vie sociale et politique de ses fidèles. Il convient de rappeler maintenant ceux dont il a marqué la littérature et l'art des peuples musulmans.



On parlera surtout ici de la littérature arabe ; c'est la plus ancienne de l'Islam. L'arabe, langue du Coran, a été l'instrument de la propagande musulmane, et les peuples convertis ont adopté plus ou moins complètement la langue et les tendances intellectuelles des conquérants musulmans du septième siècle.

La poésie est le mode naturel d'expression des peuples dont la civilisation est dominée par le sen-

timent. Pour parler aux dieux, pour les implorer ou plutôt pour leur rappeler solennellement le pact qui les engage envers leurs fidèles, ceux-ci ont re cours au rythme, aux formules cadencées et rimées Pour exprimer les passions de la vie journalièr amour et haine, vengeance, tristesse et joie, rythme s'est développé et précisé en mètres po tiques, qui, dans la plus ancienne poésie arabe, so déjà nombreux et variés.

Les Arabe sont fiers de cette poésie, dont ils fo remonter les plus nobles manifestations jusqu'au temps obscurs qui ont précédé la prédication du C ran. Elle a continué de fleurir sous la dynast omeyyade, à une époque où la société musulma était en pleine transformation ; elle maintenait alo un mode d'expression littéraire qui retardait sur développement général de la société. — Les Arab ont conservé pour leur vieille poésie le respect q les nations et les hommes ressentent pour leurs or gines, surtout quand celles-ci sont incertaines. L'a miration qui l'accompagne est devenue, avec temps, une attitude un peu artificielle ; car l'a cienne poésie arabe exprime des sentiments et d images qui étaient devenues étrangères à la socié abbasside dès le neuvième siècle, et qui ne corre pondent pas mieux à la pensée des « Arabes » d vingtième. Il reste cependant admis, dans les écol que le *qacida* antéislamique réalise une forme pa faite de poème où l'ordre des motifs est fixé par tradition : la plainte du poète sur les restes du ca pement abandonné par sa maîtresse, la violence son amour et les charmes de la femme aimée (*n sib*) ; le long voyage pour la rejoindre à travers désert, avec l'éloge de la chamelle qui la porte, d souvenirs du voyage, tempête, orage, animau

fuyant devant lui, etc. ; enfin le *madh*, la louange du chef auquel le poète s'adresse et dont il attend un cadeau. Ce serait là, suivant la tradition, un modèle, dont il conviendrait seulement d'adapter à des incidents différents l'antique ordonnance.

Les sentiments exprimés par cette poésie sont assez courts, sauf ceux de l'émotion amoureuse, et ceux de la passion dominante du Bédouin, la « gloire ». Il y célèbre la noblesse de sa famille et de sa tribu et ses propres exploits : c'est-à-dire les razzias heureuses d'où il a ramené des chamelles grasses. Il en distribue à ses compagnons de chasse , il réserve les autres pour les jours de famine où le feu allumé sous ses marmites attirera les affamés. Il chante son mépris pour une inaction avilissante, et sa préférence pour la mort à la recherche des biens, qui lui permettraient d'exercer la plus haute et la plus rare vertu, la générosité. Quelques vérités courantes que la « sagesse des nations » a dès longtemps formulées en Orient, quelques sentences sur la brièvété de la vie humaine et l'incertitude de l'au delà complètent les thèmes du vieux poème arabe, de la *qacida*.

Ces poèmes sont étrangers au goût littéraire de l'Europe. Si les arabisants y trouvent un objet d'étude intéressant et un monument de philologie et d'histoire littéraire, les lettrés qui ne sont point des spécialistes, ne prennent aucun plaisir aux traductions de ces poèmes, quand elles sont fidèles. Le lecteur européen a cependant élargi bien loin sa prédilection pour les littératures étrangères ; il devrait, semble-t-il, se plaire dans la *qacida*, à l'expression violente, mais singulièrement réelle du mouvement, de la forme et de la couleur. Mais l'exotisme en est trop nettement lointain par la différence brutale de

la nature et de la vie sociale ; et puis les sentiments de ce lyrisme sont bien sommaires : la pensée y apparaît à peine ; l'image même est brisée, en plusieurs touches rapides et incohérentes ; car chaque vers a son indépendance et l'expression y doit être complète. Dans ces vers, où l'accentuation est forte, une musique, des cordes et une touche de timbales, vient confirmer et préciser un rythme tout puissant. On se demande parfois si ce n'est pas lui auquel les auditeurs ont été toujours le plus nettement sensibles.

Il est d'ailleurs difficile de croire que la poésie arabe ancienne, qui nous a été conservée, soit « primitive ». La *qacida* est le chef-d'œuvre stylisé d'une longue évolution littéraire ; elle est nourrie de clichés. Les grammairiens et les littérateurs du neuvième et du dixième siècle ont assemblé les poésies, soit dans des recueils consacrés à un seul poète (*diwân*), soit dans des anthologies (*Moâllaqât, Mofaddoliyât, Hamâsa, Kitâb al Aghâni*, etc.). Dans les tribus arabes, elles s'étaient transmises oralement surtout par des « trouvères » (*ruwât*), qui étaient souvent eux-mêmes des poètes, et qui ont formé des sortes d'écoles poétiques.

L'Islam a été tout d'abord hostile aux poètes qui étaient les représentants de la civilisation « païenne ». Mais, par une évolution singulière, l'ancienne poésie, recueillie et étudiée par les grammairiens, a servi de commentaire perpétuel pour expliquer le sens de certaines expressions du Coran et du *hadith*. L'étude de la poésie païenne est devenue une science auxiliaire de la religion ! Sa place dans l'histoire de la pensée musulmane s'en est encore élargie, et l'on comprend que ce soient les éléments les plus traditionnels, les plus orthodoxes de la société musulmane qui,

ujourd'hui, protestent avec horreur contre toute tteinte portée à l'authenticité de l'antique poésie nationale ».

Depuis bien des années, la critique européenne, eprenant avec méthode les observations des érudits rabes du moyen-âge, avait montré qu'il était impossible d'établir un texte solide d'aucun des monunents de la poésie antéislamique, et que, d'autre part, tout ce que l'on croit savoir sur la vie des poètes antérieurs à l'Islam, est une suite de légendes que l'on ne saurait contrôler. La critique arabe médiévale a elle-même dénoncé la fabrication de certains poèmes par les grammairiens du neuvième siècle, qui se faisaient gloire d'aller retremper, par un séjour dans une tribu arabe, leur maîtrise de la langue. Poussant plus loin, on s'est demandé s'il y a un seul vers de la poésie arabe dite antéislamique, dont l'authenticité soit certaine.

Outre les poèmes « réguliers » qui sont l'essentiel de l'anciene poésie, on connaît un grand nombre de vers épars, dont certains étonnent par leur finesse, leur force ou simplement leur modernisme. Le poème « régulier », la *qacida* elle-même, donne l'impression d'une construction artificielle réalisée avec de vieux matériaux par des architectes arabes. Il suffit alors de se souvenir d'Ossian et même d'Homère pour imaginer la naissance de la poésie « antéislamique ». Les grammairiens arabes du neuvième siècle, en recueillant les poèmes d'allure bédouine des poètes bien connus de la période omeyyade, rencontrèrent, au cours de leurs enquêtes dans les tribus, des fragments de poèmes ou des vers isolés dont les auteurs étaient inconnus ou que les Bédouins attribuaient à quelqu'un de leurs illustres ancêtres. Les grammairiens, doués du sens

poétique si général chez les Arabes, assemblèrent ces membres épars pour en faire des poèmes, où l'incohérence était un procédé d'art ; puis, ayant fabriqué des poèmes, ils inventèrent la vie des poètes. — Cette doctrine critique, qui dénonce une longue et générale supercherie, a trouvé, en Egypte, un brillant défenseur en Taha Hosséin ; son livre a été violemment attaqué par des contradicteurs dont la compétence n'égale point toujours la bonne volonté.

L'ancienne poésie bédouine est vraiment morte, avec la dynastie omeyyade, quand les conversions à l'Islam transformaient la société par un afflux de pensées nouvelles. Elle a conservé son prestige auprès des érudits, et les écoles en ont si bien répété la perfection, que la poésie actuelle croit encore nécessaire de l'imiter. Mais déjà, au neuvième siècle, si elle restait sur les lèvres des Bédouins, elle avait cessé de plaire à la cour et à la ville. Dans une sorte de querelle des anciens et des modernes, c'est-à-dire entre la tradition arabe bédouine et les goûts de la population très mêlée de Bagdad et des grandes villes, la poésie moderne triompha, avec Abou Nouhas et Abou l Atâhiya. La langue arabe enrichie et assouplie, prêta aux poètes un instrument parfait ; de nouveaux mètres se développèrent. De petites pièces, semblables à celles qui ensuite furent chères à la littérature persane, exprimèrent, avec des images empruntées à la nature aimable des jardins, des fleurs et des eaux, des sentiments communs à tous les hommes.

Le lyrisme domine toute la littérature arabe ; chez Motanebbi, il fait résonner les diverses voix de l'âme humaine ; chez Abou l 'Alâ al Ma'arri, il est d'une amertume et d'un pessimisme très moderne. —

L'éloge et la satire, ou plutôt l'invective à tendance d'imprécation magique, qui avaient été chers à l'ancienne poésie, et aussi la poésie mystique dont Abou Nouhas est le premier représentant et qui a pris une large place dans la littérature arabe, sont encore du lyrisme. — La poésie arabe a trouvé, en Espagne, un terrain particulièrement favorable à sa floraison. Elle y a consacré les grâces un peu mièvres, les recherches quelque peu pédantes de la forme rare et des images savantes qui étaient à la mode chez les poètes de l'Orient abbasside. Mais elle y a acquis une spontanéité plus naturelle, un goût plus personnel de la nature et de la vie. Bien plus, alors qu'on ne sait à peu près rien de l'ancienne poésie populaire de l'Orient musulman, on possède des exemples de celle de l'Andalousie, notamment le précieux recueil d'Ibn Guzmân. Outre qu'elle fournit des documents linguistiques capitaux pour l'étude de l'influence du roman sur l'arabe andalou, elle explique la transformation des mètres classiques, s'acheminant vers les rythmes moins variés de l'Afrique mineure moderne. La poésie espagnole chrétienne est, d'autre part, intimement unie à la poésie andalouse musulmane.

La poésie persane fut en pleine renaissance, dès le dixième siècle, et elle manifesta aussitôt son originalité par des épopées nationales, dont le « Livre des Rois » de Firdawsi est le modèle le plus parfait. Toute musulmane qu'elle soit, elle n'est nullement dans la tradition arabe, et elle montre des qualités d'invention, d'ordre, de composition, d'ampleur qui sont indo-européennes et étrangères au génie arabe. La poésie lyrique qui règne si universellement en Perse et qui est représentée par de grands poètes, par exemple Sa'di et Hâfiz, s'exprime avec

un esprit, une grâce, une délicatesse sentimentale, que l'influence iranienne avait déjà développée dans la poésie arabe de l'époque abbasside. Il n'est point étrange que les Persans aient tourné ardemment leur lyrisme vers la poésie mystique.

La Turquie a connu des poètes célèbres, mais qui sont surtout des imitateurs habiles de la poésie persane et arabe.

La poésie a été jusqu'ici la forme littéraire la plus vivante de la pensée orientale, et particulièrement de l'arabe. Alors que la prose arabe est essentiellement et uniquement une littérature d'hommes, écrite pour un cercle restreint d'hommes, la poésie arabe laisse une place considérable à la femme ; celle-ci est d'abord l'objet principal de la poésie amoureuse; il y a des femmes poétesses, enfin les esclaves chanteuses jouent un rôle essentiel dans l'existence des grands, et il s'en diffuse quelque chose dans la foule féminine. Si l'on met à part les œuvres de certains poètes penseurs, comme Abou l'Ala al Ma'arri, on peut dire que la poésie s'est toujours adressée à un large public. Quelque « savante » qu'elle fut toujours et malgré le caractère pédantesque et recherché de certaines de ses manifestations, elle a dépassé les cercles étroits des grands, pour lesquels elle a été en général écrite. — On répète que la poésie vraiment populaire du moyen-âge oriental, dont on sait la vitalité, est inconnue.

L'Islam a teinté plus ou moins fortement la poésie ; cependant elle est restée, comme la musique, fort suspecte d'athéisme, aux regards des dévôts. Elle a été rarement d'inspiration franchement musulmane. A l'époque où le culte des saints s'est développé, avec celui du plus grand de tous, Mohammed, des poètes, qui n'ont été souvent que des versifi-

cateurs, les ont célébrés, dans toutes les langues de l'Islam, en des poèmes dont quelques-uns ont eu une brillante fortune. En arabe, le plus illustre, la *Borda* du Cheikh al Bousiri (m. 1294) est sans valeur littéraire. — Il est dangereux d'appliquer l'épithète de musulman au lyrisme soufi, bien qu'il soit plein d'islâm ; on a dit déjà que le soufisme est en marge de l'Islam.

*
* *

La poésie arabe évolue au moment où la société se transforme, à l'avènement de la dynastie abbasside ; la naissance de la prose arabe est, à la même date, une manifestation autrement féconde des temps nouveaux. Le Coran, sans doute, est le plus ancien monument de la prose arabe ; mais l'avertissement, l'imprécation, l'appel, l'ordre, l'évocation des temps passés et l'annonce de l'avenir imposent au livre saint une forme d'expression, en général un rythme et une rime, qui lui conservent une parenté avec les anciennes formules d'incantation des devins. C'est encore dans cette langue solennelle d'antithèse, d'allitération et d'images, que les califes omeyyades et leurs représentants prononçaient, du haut de la chaire, les discours où ils admonestaient les fidèles.

Le *hadith*, la tradition du Prophète, se fixe au huitième siècle, mais les textes qui les ont conservés sont du neuvième ; le *hadith* est une des sources de la prose arabe, la plus familière, qui prépare l'expression du récit et de l'anecdote, mais non celle du raisonnement et de la pensée suivie.

Celle-ci est née, vers le même temps, au milieu du huitième siècle et à l'avènement de la dynastie

abbasside, de l'effort de quelques écrivains pour traduire en arabe des ouvrages écrits et pensés en langue étrangère. Le plus ancien monument de la littérature arabe proprement dite est en effet le *Kalila et Dimna* que le persan Rozbeh, dit Ibn al Moqaffa, traduisit du pehlevi ou vieux perse en arabe, non sans quelque difficulté dans l'expression. Mais l'hésitation fut courte, et dans la société très vivante de Bagdad au neuvième siècle, la prose arabe atteignit, en un siècle, avec Al Jâhiz et Ibn Qotaïba, une précision et une élégance qu'elle n'a jamais dépassées, si elle a réussi de nouveau à les atteindre. En lisant Al Jâhiz, on songe à Rabelais et aussi à Montaigne.

Malheureusement, la littérature arabe a été tout de suite dominée par le pédantisme, par le goût immodéré de la forme et des faux ornements. Elle a été écrite, dans un monde d'illettrés, pour un public très restreint, composé exclusivement d'hommes, dressés dès leur enfance aux fantaisies de la mémoire et aux curiosités philologiques.

Il convient de ne point se faire illusion sur l'étendue de la littérature arabe classique. Les manuels d'histoire de la littérature arabe énumèrent surtout des ouvrages qui sont de simple érudition. On aurait vite fait l'énumération des ouvrages importants de la littérature arabe, au sens précis du mot.

A toutes les époques, les Orientaux, et particulièrement les Arabes, ont aimé les petits récits, les anecdotes de la vie courante, relevées d'une pointe de raillerie ou d'un conseil de la morale en action. On en trouve à chaque page des livres d'*adab*, dont on parlera ensuite. Au dixième siècle, Hamadhani (m. 1007) un Persan d'origine, fit de ces contes un genre littéraire et en composa le chef-d'œuvre. Les

*maqâmât* (on a traduit « séances ») sont de courtes histoires en prose semée de quelques vers, racontées avec humour et non sans profondeur, et terminées par deux ou trois vers, où s'aiguise la pointe du récit. Elles sont retenues ensemble, pour la plupart, par un fil très ténu : elles sont racontées par un même personnage qui prétend en avoir été le spectateur, et leur héros est un personnage unique, une sorte d'escroc, plein de talents et de ressources. Le style est recherché, la construction même de cette prose, en phrases parallèles et rimées deux à deux, prépare aux jeux de l'opposition et de l'antithèse. — Un siècle après Hamadhani, Hariri (m. 1122) est considéré comme ayant conduit le genre à sa perfection ; il y a exagéré la préciosité, la pédanterie, et l'acrobatie verbale. Jusqu'au dix-neuvième siècle (Yazidji), on a composé des *maqâmât* qui sont dépourvus d'originalité. Un écrivain égyptien contemporain, Mawlihi, dans son *'Isâ ibn Hichâm*, a rajeuni le vieux cadre, en se rapprochant du roman européen ; on retrouve dans ce joli livre le souci de satire sociale qui avait animé Hamadâni et même Hariri. Ce n'est point en effet chez eux qu'il faut chercher la peinture des vertus musulmanes ; mais leurs *maqâmât* sont des documents précieux pour l'étude de la société moyenne, en un temps où les désordres politiques et la misère publique n'en amélioraient point la tenue morale.

Les ouvrages d'*adab* (mot que les dictionnaires traduisent par « belles-lettres ») sont des anthologies de prose et de vers, où se mêlent les biographies, les anecdotes, parfois à tendances morales, les appréciations critiques, les digressions de toutes sortes. Les plus célèbres sont : *'Ouyoûn al akhbâr* d'Ibn Qotaïba, *al iqd al farid* d'Ibn abd rabbihi et

le *kitâb al aghâni* d'Abou l Faraj al Isfahâni. — Les traités ou mémoires de controverse religieuse ont souvent une belle allure littéraire : Ghazâli est l'un des maîtres de la prose arabe.

C'est au neuvième siècle que la société si mêlée de Bagdad a accueilli les contes moraux hindo-persans, qui étaient traduits du pehlevi en arabe en des recueils dont on ignore la composition exacte, mais qui sont l'origine des Mille-et-une-Nuits. Peu après, la mode vint aux récits des aventures extraordinaires racontées par les marins des mers de l'Inde et de la Chine. Enfin plus tard, on vit naître de petits romans à allure épique où les souvenirs de la guerre byzantine se mêlaient assez étrangement à des traditions hindo-iraniennes et à des épisodes des croisades. L'amalgame de ces éléments divers a produit les *Mille et une Nuits*, telles que les font connaître aujourd'hui des textes dont les originaux ne sont pas antérieurs au quatorzième siècle, et où ont été introduites des anecdotes d'origine bagdadienne et égyptienne.

Ces histoires, dont la trame est plaisante et où les incidents se déroulent avec une délicieuse fantaisie, ont parfois gardé les détails naïfs et charmants de la littérature populaire. Le style en est en général simple et aimable, tout voisin de celui de la conversation. Mais la nonchalance orientale y traîne bien des répétitions et des longueurs ; certains contes prennent un ton relevé et s'expriment en une prose rythmée qui se plaît aux banalités et aux clichés. Rien n'est si misérable que la plupart des vers qui encombrent ces récits, remaniés et embellis par plusieurs siècles de conteurs et de scribes. Les lettrés n'ont jamais montré pour eux que mépris. On les récite encore, avec des variantes grossières, dans les

cafés des villes arabes, où les versions les plus obscènes font les délices de la canaille. Le public européen moderne préfère les traductions inexactes et alambiquées des versions de cabaret, aux charmantes infidèles que Galland avait adaptées des textes courants, aujourd'hui imprimés. — Les littératures persane, turque, hindoustanie, malaise, etc., ont adapté ces contes, dont une partie leur venait d'ailleurs et dont d'autres faisaient partie de leur propre folklore.

Le roman d'aventures, qui était ébauché dans quelques contes des Mille et une Nuits, s'est élargi dans des ouvrages, qui ont des tendances d'apologétique musulmane, mais qui sont de faible valeur littéraire. Les plus connus, le roman d'Antar et l'histoire d'Ali, sont postérieurs aux croisades.

La prose arabe a surtout servi à écrire une immense littérature d'érudition, et il faut bien dire qu'elle a été souvent maniée par des hommes qui ne se sont guère préoccupés de lui maintenir sa grâce première. Parmi les innombrables ouvrages dont on connaît les titres, et parmi ceux qui ont été conservés, les ouvrages d'érudition religieuse sont les plus nombreux ; la langue arabe a joué le rôle de propagandiste de l'islâm. Les commentaires du Coran, les recueils de traditions (*hadith*) et leurs commentaires, les ouvrages relatifs à la critique du *hadith* et à son histoire, les traités de théologie théorique et pratique, les livres de polémique, la formidable littérature juridique qui s'est déversée sur les quatre rites orthodoxes et sur les sectes dissidentes, ont servi de modèles à des ouvrages analogues en persan, en turc, etc. C'est cette littérature spéciale qui a fait l'unité de la doctrine musulmane et qui maintient un lien entre les divers peuples mu-

sulmans. Le lecteur européen est un peu surpris de la trouver si envahissante dans les « histoires de la littérature »

Les grammairiens occupent une large place dans l'histoire de l'érudition arabe, qui a enregistré leurs discussions théoriques et leurs rivalités personnelles, particulièrement pendant le neuvième et le dixième siècle. La grammaire est née au moment où les traductions du syriaque et du pehlevi attiraient l'attention sur les difficultés de la langue. Les histoires les plus anciennes sont des annales ; celles de Tabari, par exemple, sont un recueil de témoignages, qu'il est précieux de trouver, nus de toute critique de l'auteur. Par l'abondance des anecdotes et des citations de vers, ces annales se confondent parfois, telles les « Prairies d'or » de Masoudi, avec les livres d'*adab*. Des ouvrages techniques renseignent sur l'organisation du califat, sur les finances, etc., par exemple celui de Mawardi. C'est d'après un plan original et avec des vues personnelles sur la philosophie de l'histoire qu'Ibn Khaldou (m. 1406), instruit à la fois par sa culture livresque et par son expérience d'homme d'Etat, a écrit les Prolégomènres (*moqaddimât*) de son histoire générale. Il semble que ce soit l'érudition française qui ait révélé au monde musulman moderne l'importance de l'œuvre si vivante de cet Andalou, d'origine yéménite.

Les ouvrages géographiques arabes, persans et turcs, ont pris dans les études européennes, une place importante : ce sont des recueils précieux, non seulement pour la connaissance purement géographique du monde tel que le voyait le moyen-âge oriental, mais pour l'histoire de la civilisation. Sans

doute, ils renferment des fables, mais ce sont des miettes, utiles à recueillir, du folklore de l'Orient.

La littérature scientifique des Arabes a eu sur le développement intellectuel de l'Occident une influence considérable. Elle a transmis aux Ecoles européennes une grande partie des travaux de la Grèce qui leur étaient alors directement inaccessibles. Dès la période oméyyade, les musulmans instruits se sont initiés à la pensée grecque, souvent par l'intermédiaire du syriaque : mais c'est surtout à l'époque des premiers Abbassides, notamment sous El Mamoun, que l'étude et la traduction systématique de la littérature scientifique et philosophique de la Grèce se généralisèrent. Sans doute ce n'était pas toujours à ses sources les plus pures que l'on allait puiser ; pourtant elles vivifièrent la société perso-arabe qui, au xe siècle, rassemblait à Bagdad les restes épars des civilisations de l'Orient.

Mathématiques, astronomie, physique, alchimie, médecine et sciences naturelles furent, pendant trois ou quatre siècles, activement étudiées dans les observatoires, les écoles et les laboratoires. Les progrès que les sciences y réalisèrent furent faibles ; mais ces centres de grande culture conservèrent et entretinrent des études qui étaient inconnues à l'Occident, et le mouvement, se répandant en Espagne, gagna le midi de la France et l'Italie, et de là le reste de l'Europe. Il faut avouer d'ailleurs que dans le groupe des hommes, relativement fort nombreux, qui s'adonnèrent aux études scientifiques, l'élément arabe est peu important ; ce sont surtout des Persans, beaucoup de juifs et aussi des « chrétiens », plus ou moins islamisés.

L'astronomie a conservé la terminologie arabo-

persane aux étoiles dont les observatoires de l'Orient dressèrent les premiers catalogues. La médecine a suivi, pendant plusieurs siècles, les théories et les méthodes que les Arabes avaient conservées et développées et elle a adoré deux demi-dieux que la légende a entourés d'un véritable roman, Aristote et Avicenne.

On a indiqué précédemment l'influence de la Grèce sur le mouvement philosophique de la société arabo-persane. En Europe, l'étude de la philosophie « arabe » n'est qu'ébauchée. On peut ici dire seulement qu'elle a composé l'une des plus vastes collections d'ouvrages où aient été étudiés tous les problèmes de la vie du monde.

La littérature arabe, on l'a dit précédemment, a eu une surface de diffusion très étendue ; mais pour mesurer son influence sociale, il faut se souvenir qu'elle s'est développée, comme les littératures occidentales de la même époque, dans des milieux où l'instruction était le privilège d'un nombre très restreint de personnes : la masse était illettrée. La littérature arabe a été, d'une façon générale, écrite pour de petits cénacles ; elle a donc le pédantisme et l'affectation qui est la marque des œuvres destinées à un groupe d'initiés. Si l'on met à part la poésie qui est plus largement humaine, et la science, dont on vient de préciser la valeur, on peut dire que rien dans la littérature arabe n'a l'ampleur et la fermeté de pensée qui éclairent les grandes œuvres de l'antiquité classique et de l'Occident.



Les désordres politiques et sociaux qui ont remué le califat abbasside, du neuvième au douzième

siècle, n'arrêtèrent point la floraison de la littérature arabe. C'est lentement que la misère générale et que l'influence de l'esprit turc eurent raison du goût passionné qu'une faible élite de la population de l'Orient gardait pour la littérature. Sous les Turcs, orthodoxes ardents, la classe cléricale des juristes, des *fouqahâ*, grandit encore en importance et restreignit les études musulmanes à un rabâchage de manuels. Au quatorzième et au quinzième siècle cependant, il reste en Egypte, sous l'étrange dynastie des Mameluks, une classe curieuse de littérature et d'érudition : c'est le temps des grands ouvrages généraux, des sommes, qui résument et coordonnent toutes les connaissances nécessaires à un musulman cultivé. — En Espagne, où Averroès naquit à Cordoue en 1126 et d'où est issu Ibn Khaldoun né à Tunis en 1332, on trouve, dans un milieu soucieux de lettres, quelques-uns des esprits les plus vigoureux ou les plus charmants qu'ait produits la civilisation musulmane. La *reconquista* espagnole l'écrasa au quinzième siècle. L'émigration andalouse maintint, quelque temps, en Afrique Mineure, une activité littéraire restreinte.

D'une façon générale, la pensée musulmane est restée en sommeil entre le quinzième et le dix-neuvième siècle.



La renaissance musulmane de la seconde moitié du dix-neuvième siècle est surtout de langue arabe. Elle s'est manifestée avec plus d'éclat dans les œuvres en prose que chez les poètes.

D'ailleurs, durant les siècles de sommeil, les pays de langue arabe, persane, turque, etc., n'avaient

point perdu leur goût pour les vers ; mais leurs poètes répétaient, avec un doux entêtement, les mêmes idées et les mêmes sentiments, presque avec les mêmes mots que leurs anciens. Ce que l'on doit attendre d'une renaissance, c'est un grand artiste qui saura renouveler le fond traditionnel.

On ose à peine avoir une opinion sur la poésie persane et turque, mais on se risque nettement à constater la carence de la grande poésie arabe moderne. Le « siècle » n'est pas poétique. Et puis, il faut constater que les Arabes, si admirablement doués pour exprimer leurs sentiments en vers, sous une forme poétique, non point, comme d'autres peuples moins bien prédestinés, produit un poète dont l'œuvre marque dans l'histoire de la pensée humaine. Les Arabes, les Persans, etc., ont fait et font des vers à propos de tout et de rien. Il est difficile de croire que ce goût immodéré de la versification soit favorable à la poésie. Dans l'histoire de la littérature française, la poésie n'est, en aucun temps, aussi faible qu'au dix-huitième siècle, où tout le monde rimaille sur toutes choses. A côté d'un groupe de poètes éminents ou honorables, une grosse partie de la littérature arabe apparaît comme un immense recueil de petits vers, où des gens très spirituels font des jeux de mots et des pointes. Il semble que la tradition se maintienne.

La poésie est restée la forme essentielle de l'expression littéraire chez les peuples orientaux, et partout elle a su garder le contact avec son auxiliaire, la musique, mais l'orthodoxie musulmane condamne celle-ci : elle ne se mêle point aux cérémonies religieuses de l'Islam ; on ne considère point en effet comme musicales les mélopées suivant lesquelles sont récités, par exemple, l'appel à

la prière et certaines formules des enterrements, où d'ailleurs les instruments ne se mêlent jamais à la voix humaine. Mais le goût public a été plus puissant que les prescriptions religieuses, et la musique a été et reste vivante sur tout le territoire de l'Islam, et pour des raisons obscures, elle y apparaît au profane avec une certaine unité. Du Turkestan au Maroc règne une musique d'instruments à cordes, joués à l'archet ou pincés, avec une trop discrète collaboration des bois et une violente intrusion des caisses, tambours, tambourins, timbales et cymbales ; elle n'a du reste conservé toute son originalité que dans l'accompagnement du chant et de la danse. Cet art musical, où l'histoire ne sait point encore distinguer les apports byzantins et persans, a eu son heure d'éclat et a été soumis à des règles, dont les indications aujourd'hui incomprises du *Kitâb el Aghâni* suffisent à prouver l'importance, Il est bien déchu, mais il pourrait renaître en se rapprochant de l'art européen qui, par certains de ses compositeurs, a fait vers lui les premiers pas, car ceux-ci ont rejoint la complexité de ses sonorités et le charme indécis de ses mélodies.

La production poétique, malgré le grand nombre des poètes et le réel talent de quelques-uns, semble donc continuer, sans grande originalité, une longue tradition. La littérature en prose est autrement riche et vivante. On ne saurait se risquer à émettre un jugement sur un mouvement littéraire récent, dont les tendances très diverses sont mal définies. On y peut du moins distinguer les deux directions qui seront signalées dans le chapitre suivant : le nationalisme d'une part, et de l'autre une conception un peu vague de l'unité de la communauté musulmane.

Un goût, qui n'a pas toujours été très pur, pour les littératures d'Occident, a produit une abondante moisson de traductions. Le roman, ainsi introduit dans la vie littéraire arabe, y a pris sa place par des œuvres originales, dont la brièveté les rattache plutôt à la nouvelle, d'allure pessimiste ou sentimentale, à l'imitation de Dickens, de Tolstoï, d'Alphonse Daudet ou de Maupassant (Manfalouti, les Taymour).

Le théâtre avait été, jusqu'alors, ignoré des populations musulmanes, sauf sous deux formes populaires qui sont au moins intéressantes par leur caractère national : d'une part, la *ta'zié*, les représentations persanes des souffrances de Hossein, dont les manifestations populaires rappellent, avec une toute autre violence, celles des spectacles de la Passion du Christ en Italie et en Espagne ; — d'autre part, le Guignol turc et le théâtre d'ombres « chinoises », où, sous une forme brutale et cynique, se donne carrière la verve satirique du peuple. — C'est aussi par des traductions d'œuvres occidentales, françaises notamment, que le théâtre a pénétré dans la littérature arabe : il s'y manifeste, assez timidement, avec quelques œuvres originales. Le goût du spectacle se développe d'ailleurs en Orient, comme en Europe, par la diffusion du cinéma : le « progrès » répand en pays arabe et turc le rebut des productions misérables auxquelles l'Europe et surtout l'Amérique a condamné un instrument artistique, qui pourrait être précieux. Ce n'est que dans quelques années qu'il sera possible d'évaluer le dommage social que ces manifestations auront causé à l'Orient musulman.

C'est dans l'essai moral et critique que la littérature moderne se manifeste par les œuvres les plus

heureuses. Manfalouti, par exemple, a écrit des pensées et des dissertations, où l'observation morale ou psychologique cherche à s'enfermer dans des formules saisissantes, qui rappellent sans doute celles des moralistes français, mais qui vont directement rejoindre le goût naturel des Arabes et des Persans pour les sentences en prose et en vers. — C'est la critique littéraire et historique, suivant les méthodes et les tendances de la critique européenne que pratique avec succès Taha Hossein, dont on a cité précédemment l'étude sur la poésie arabe ancienne.

Il faut signaler encore une abondante littérature de vulgarisation, nécessaire sans doute, mais un peu dangereuse par le caractère superficiel des connaissances universelles qu'elle répand parmi des populations, avides d'apprendre, mais au prix du moindre effort. Les Orientaux doivent se défier des dons funestes qu'ils ont reçus du ciel : la vigueur de la mémoire, l'agilité de l'intelligence et l'éloquence naturelle ; elles ne sauraient les dispenser de l'effort méthodique et raisonné, qui a permis le progrès scientifique, qui seul assure la solidité des connaissances et la fermeté de la pensée, et que la facilité verbale ne remplace point.

En terminant ces indications sur le nouveau développement littéraire de l'arabe, langue classique de l'Islam, on peut se demander si la langue elle-même a eu une influence favorable ou défavorable sur la civilisation arabe et d'une façon générale sur celle des pays musulmans. Il faut avouer que tout d'abord la question paraît assez mal posée en ces termes. Une langue n'est pas un être indépendant, créé de toutes pièces par une révélation ou par l'effort méthodique et raisonné d'un peuple : c'est un

instrument social qui évolue en même temps que l'activité intellectuelle de ceux qui la parlent. Il n'y a pas *a priori* de raisons pour que cette loi générale n'ait pas régi l'histoire de la langue arabe et, en fait, l'arabe que l'on parle aujourd'hui n'est resté l'idiome de l'ancienne Arabie bédouine que chez les Bédouins, qui ont conservé le même état social : partout ailleurs il y a eu évolution et elle continue son mouvement d'adaptation à la vie moderne.

Si cette adaptation n'est pas complète, on en peut découvrir une cause dans l'influence du Coran, dont la langue est parfaite, puisque dans sa forme même il est l'œuvre d'Allah. C'est donc la langue ancienne que la littérature religieuse ou profane s'est efforcée d'imiter. Mais cette servilité d'imitation est toute théorique : en fait, la langue vivante qui, par définition même, a vécu et évolué, a eu une influence constante sur la langue écrite, même sur celle des théologiens et des légistes, et les exigences de l'expression des idées abstraites ont de plus en plus développé un vocabulaire et une syntaxe, qui étaient bien étrangères aux poètes de l'ancien temps. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer la langue des Mo'allaqat à celle de Ghazali ou d'Ibn Khaldoun. Le conservatisme de la religion musulmane est sans aucun doute un frein à l'évolution de la langue ; elle la retarde, sans l'arrêter.

Dans le mouvement actuel de renaissance littéraire, l'influence de l'Europe n'apparaît point seulement sur la transformation des idées ; elle est visible dans leur expression, dans la langue. De même qu'il y a dix siècles, les traductions du pehlevi, du syriaque et du grec, présidèrent à la naissance de la prose arabe, l'adaptation d'ouvrages européens a eu

quelque influence, non point seulement sur le vocabulaire de l'arabe, ce qui est de petit intérêt, mais sur sa vie même, c'est-à-dire sur sa syntaxe. Les écrivains modernes cherchent soit la clarté du raisonnement scientifique, soit des formes nouvelles d'expression littéraire.

Il y a pourtant quelques faits qui gênent l'adaptation de l'arabe à la pensée moderne : deux d'entre eux semblent bien être des conséquences d'une tournure d'esprit un peu hésitante. C'est tout d'abord l'amphibologie des pronoms personnels ; c'est aussi l'imprécision étrange du vocabulaire qui se combine avec son extrême richesse. Ces deux faits sont liés à la matière même de l'esprit arabe : en se précisant, il donnera de la clarté à son expression.

L'écriture arabe est insuffisante. Elle est fondée, comme les autres écritures sémitiques, sur l'importance essentielle des consonnes, les voyelles étant surtout des éléments de dérivation et des flexions. L'arabe n'a donc écrit d'abord que les consonnes ; puis, à la fin du VIIe siècle, à l'époque même où l'écriture hébraïque se soumettait à la réforme massorétique, l'écriture arabe introduisait, sous forme de petits signes placés au-dessus ou au-dessous des consonnes, une gamme fort insuffisante de trois voyelles brèves, *a*, *i* et *ou*, que doublaient trois voyelles longues correspondantes par l'addition de *alef*, *ya*, *waou*. Il est bien douteux que cette notation ait jamais suffi à rendre tous les sons de la langue : elle est aujourd'hui nettement insuffisante. En outre, la connaissance de ce vocalisme résultant en grande partie des règles de la langue, les lettrés ont mis une sorte de point d'honneur à en négliger l'écriture, qui d'ailleurs est d'une exécution matérielle délicate, tout particulièrement dans les livres

imprimés. Ce n'est que pour fixer le texte immuable du Coran, pour préciser le sens exact d'un vers ou d'un passage difficile à interpréter, enfin pour indiquer la lecture indécise d'un nom propre, que l'on se décide à encombrer l'écriture de signes qui s'y superposent.

Les imperfections de ce système d'écriture apparaissent plus nettement, au moment où l'instruction se répand parmi les peuples musulmans : l'art de la lecture va cesser d'être le privilège d'une classe lettrée qui se faisait quelque gloire de déchiffrer une écriture pleine de mystères. Il conviendrait avant tout, de trouver un système pratique de notation des voyelles brèves, réforme facile, si l'on s'en tenait à la pauvre gamme de l'arabe classique *a*, *i*, *ou* ; mais on resterait ainsi bien loin des réalités vivantes. Les consonnes pourraient être réduites, mais on hésiterait devant les prononciations dialectales. En voulant résoudre cette question si spéciale, on se heurte aux deux tendances, qu'on a signalées déjà : celle qui se souvient de la communauté musulmane classique sous la domination d'un calife arabe et qui voudrait maintenir l'orthographe archaïque qui en conserve la tradition, et celle qui ne craindrait point la variété des réalités nationales.

On comprend mieux les difficultés d'une réforme orthographique qui semble toucher aux intérêts les plus sacrés de la tradition musulmane, quand on constate qu'il a fallu des révolutions politiques et une évolution un peu sommaire de la société, le passage brusque d'un état social « religieux » à une organisation laïque, pour qu'il fût possible de toucher à l'orthographe du turc. — L'usage de l'alphabet latin pour transcrire le turc a été introduit en 1923 dans l'Azerbeijân, et il est devenu obligatoire

en Turquie depuis le 1er juin 1930. L'influence religieuse avait, d'ailleurs, imposé à la langue turque avec l'alphabet arabe une notation qui était tout à fait hostile à sa nature. Cette réforme ne saurait manquer d'impressionner l'opinion publique arabe. Le nationalisme laïque l'a emporté en Turquie, contre le panislamisme arabe, et il a accentué cette attitude en déniant à la langue du Coran sa valeur canonique : le prône solennel du vendredi, la *khotba*, est désormais prononcé en osmanli.



Les peuples convertis à l'Islam ont développé les arts plastiques, chacun selon son génie propre, mais aussi avec des traits communs ; il y a donc un art musulman. Ce n'est pas sans hésitation que l'on essaie ici de donner de brèves indications sur un sujet aussi délicat.

D'une façon générale, l'Islam paraît avoir eu sur les arts plastiques une influence inhibitrice. Les Arabes, qui sortaient de leur aride péninsule pour faire la conquête des régions voisines, avaient sans doute le goût des belles armes, des étoffes et des tapis aux ardentes couleurs ; mais ces produits n'étaient point leur œuvre : ils étaient yéménites ou égyptiens. En entrant en Syrie, en Mésopotamie, en Perse, en Egypte, les Arabes se trouvèrent en présence de manifestations artistiques, qui étaient la survivance de longues traditions et le résultat des efforts de civilisations séculaires. Ils ne surent tout d'abord ni les comprendre, ni même en apprécier la valeur esthétique. Mais, après les premières années de pillage, une fusion se produisit entre les nouveaux venus et les anciens habitants : la Grèce

pouvait conquérir là aussi son farouche vainqueur, et chaque groupement nouveau devait reprendre, avec quelques traits différents, la marche de son développement artistique.

Mais les résultats ont été moins complets que la logique de l'histoire le faisait prévoir : il semble qu'ici la religion musulmane a été plus forte que l'instinct des peuples.

Chez tous les peuples, le temple est le centre artistique de la cité ; l'image du dieu principal et des divinités secondaires est le but des offrandes et des prières ; leur demeure est un lieu splendide, dans lequel ou autour duquel se développent la pompe des cérémonies et la célébration des symboles. La mosquée musulmane n'est pas la demeure du dieu : Allah n'a qu'une « maison », c'est la Ka'ba de la Mekke.

La mosquée n'est qu'une salle de prière, où les cérémonies sont simples, dépourvues de tout symbolisme et de toute mythologie. C'est la maison commune des musulmans, qui y viennent, non seulement pour faire dans les meilleures conditions d'exactitude rituelle les prières quotidiennes, mais pour écouter des « conférences » ou des cours, discuter de toutes choses, faire des affaires, dormir. La mosquée procure au fidèle l'ambiance religieuse qu'il ne réalise point dans sa maison : des galeries ombreuses, couvertes de nattes et de tapis, où une architecture savante a ménagé les jeux les plus exquis de la lumière, et la cour au cloître largement ouvert sur un bassin d'eau courante. Comme dans les habitations privées, l'extérieur en est peu orné. Mais on y entre par un large portique, qui se pare de toutes les ressources de l'ornementation « arabe », sculpture en stuc, mosaïque, faïence colorée.

Il importe de se souvenir que les premières mosquées n'ont été construites qu'après les conquêtes, c'est-à-dire que les Arabes n'ont vraiment appris l'importance des édifices religieux qu'en s'installant dans des églises chrétiennes de la Syrie, d'extérieur austère et d'intérieur magnifique.

Les architectes qui ont construit les premières mosquées, en Syrie, se sont inspirés des églises chrétiennes et particulièrement de celles dont le plan conservait celui de la basilique romaine. Un souvenir de l'abside a survécu dans la niche en cul-de-four, le *mihrab*, qui, à l'extrémité de la travée médiane de la mosquée, marque la direction de la Mekke, la *qibla*, et devant laquelle l'*imâm* se place pour diriger la prière. La dernière travée perpendiculaire à la précédente est, comme elle, plus large que les autres, et leur croisement forme un vaste carré qui est, avec le *mihrab*, la partie la plus ornée de l'édifice. La mosquée a été d'abord couverte par une terrasse reposant sur des colonnes, directement, par l'intermédiaire d'une charpente, puis de blocage. Des chapiteaux, empruntés à des monuments antiques, puis composés à leur imitation, enfin dessinés suivant des conceptions originales, se sont posés sur de lourds piliers, pour soutenir des arcades en fer à cheval d'un dessin caractéristique. Des travées se sont voûtées en coupoles de types divers.

Les tours des églises chrétiennes sont devenues le minaret, où la voix du muezzin remplace l'appel des cloches. La fantaisie des architectes, ou plutôt les traditions locales ont imposé aux minarets les formes les plus variées, d'un bout du monde musulman à l'autre, depuis la tour carrée, ornée de dessins en brique simple ou émaillée et de galeries, qui s'est coiffée au Maroc d'un lanternon couvert en

tuiles vertes, jusqu'à la tour ronde, en passant par toutes les combinaisons intermédiaires.

Le minaret et le portail d'entrée sont les seules parties extérieures de l'édifice qui reçoivent une ornementation. C'est à l'intérieur que l'art du décorateur s'est montré. Il devait renoncer, on le sait, à la représentation de la figure humaine ; il y a substitué le décor floral stylisé, le dessin géométrique, les traits souples de l'écriture, et enfin l'entrelacs. Le dessin géométrique, combiné avec l'entrelacs a fourni sur les surfaces planes une infinie variété de combinaisons, dont le spectateur croit sentir la fantaisie, bien avant d'en comprendre la savante ordonnance. — L'écriture qui, dans les manuscrits, prit une allure artistique, fournit des éléments harmonieux et variés de décoration : on sait aujourd'hui en dater les diverses formes. Son emploi a satisfait la piété des fidèles en répandant sur les arcs du *mihrab* et sur les bandeaux des murs intérieurs de la mosquée les versets du Coran et les inscriptions votives. La science et la fantaisie des sculpteurs ont été favorisées par l'emploi d'une matière particulièrement souple, le stuc. Les décorateurs ont employé, avec un art exquis, le carreau de brique émaillé et peint et la mosaïque proprement dite, depuis la Transoxiane jusqu'à l'Espagne et au Maghreb.

Les ébénistes ont rivalisé de talent avec les sculpteurs pour orner le mobilier de bois des mosquées : enceintes (*maqçoura*) qui entouraient le souverain ou les femmes, chaires (*minbar*), pupitres à Coran (*koursi*), plafonds. Des lampes en cuivre ou en verre étaient et sont encore suspendues entre les arcades et au *mihrab* : la collection de lampes en verre du

Musée d'art arabe du Caire est particulièrement riche.

Une règle musulmane, fondée sur des traditions du Prophète, d'ailleurs incertaines, a banni la représentation des êtres vivants : les anges fuient les demeures qui renferment des « images ». Car le califat a eu, comme l'empire byzantin (726), sa querelle des « images » : à Constantinople, elles ont continué d'être adorées, ainsi que les reliques ; en terre musulmane, leur interdiction absolue a été la règle. Cependant, au douzième siècle, les bains de Bagdad montraient encore des fresques impudiques, et il en subsista plus tard en Egypte. — Le motif du lion accroupi versant de l'eau dans un bassin était connu ailleurs qu'à l'Alhambra de Grenade. — On retrouve des « images » dans beaucoup des admirables menus objets de verre, de cuivre, de bronze et d'ivoire, que la Perse et l'Espagne ont légués en modèles à l'Europe.

Les tombes musulmanes ignorent donc les représentations du défunt, qui y tiennent ailleurs la place principale. Cependant les grands ont été soucieux de leur sépulture, et la foule a gardé partout le respect des cimetières et le culte des tombes des saints. Leurs mausolées, comme ceux des grands, tout en suivant certains principes généraux qu'ils doivent à l'Islam, ont suivi des traditions d'architecture locale, depuis la simple *qoubba* du saint maghrébin couverte en tuiles vertes, jusqu'aux somptueux édifices consacrés aux sultans Mameluks du Caire.

De l'architecture militaire des musulmans on n'a que des spécimens tardifs, mais fort beaux, qui suffisent à susciter d'importants problèmes par leur

comparaison avec les châteaux des Croisés et de l'Occident médiéval.

Comme les mosquées, les demeures particulières sont sobres de décoration extérieure ; il semble que le musulman souhaite de cacher derrière des murs nus le charme ou l'opulence de son logis. — Les palais des grands, dont il ne reste que des débris ou des modèles relativement récents, ont toujours contenu de grandes salles d'apparat, où avaient lieu les réceptions et les fêtes. Mais leurs maîtres étaient fort pressés de fuir ces manifestations extérieures et officielles, pour mener « la vie heureuse » dans les pavillons luxueux et fragiles qui, dans les jardins, s'ouvraient sur le parfum des fleurs et le mirage des pièces d'eau. — Les demeures plus modestes des « bourgeois » s'efforcent elles aussi de cacher leurs habitants ; les chambres, à peine éclairées à l'intérieur, prennent jour et air sur des portiques ou directement sur des cours intérieures. On vit dans le patio central de la maison, auprès d'un bassin d'eau courante, où un jet d'eau parfois se dresse et retombe en gouttelettes de soleil ; quelques arbustes poussent dans les intervalles d'un carrelage de faïence qu'entoure une galerie, un « cloître » ; ailleurs, des salles profondes permettent de passer, suivant l'heure du jour, de la lumière à l'ombre fraîche.

C'est bien la nature qui a réglé le plan de ces habitations, beaucoup plus que l'Islam ; il faut se prémunir contre les violences de la température. Sans doute, la coutume de la réclusion des femmes et un sentiment de défense contre le monde extérieur ont accentué le caractère intime et hostile des intérieurs musulmans. D'ailleurs les hommes sont hors du logis une bonne partie du jour, au *souq*, à

la mosquée, dans les vergers des faubourgs, dans la rue.

L'expression « art musulman » est une expression juste. L'Islam a eu sur les manifestations artistiques une influence d'autant plus grande que ses fidèles confondaient dans tous les actes de leur vie sociale le temporel et le spirituel. Mais, sous le vernis commun de l'Islam, la diversité des tempéraments, des traditions, et des influences extérieures a conservé à l'art de chacun des peuples musulmans son individualité. L'étude des manifestations variées de l'art musulman s'est beaucoup développée depuis quelques années ; des questions importantes ont été posées ; de petits faits curieux ont été signalés ; voici l'un d'eux. Les califes omeyyades de Damas ont montré du goût pour la mosaïque : on en a des exemples à Jérusalem et à Damas, et on y voyait une influence directe de Bysance ; or il semble qu'il s'agisse d'une école syro-palestinienne de mosaïstes. Au neuvième siècle, les Omeyyades d'Espagne ont repris toutes les traditions de leurs ancêtres orientaux ; la mosaïque andalouse doit donc dériver de celle de Syrie. Des textes précis montrent que les relations politiques esquissées entre Cordoue et Constantinople ont eu pour conséquence la venue en Espagne de mosaïstes bysantins qui y ont fondé une école qui ne doit rien à celle de Syrie.

On sait bien peu de chose des artisans qui firent les armes, les harnais, les selles, les tapis, les riches étoffes pour les tentures et les vêtements, etc. Des dynasties fastueuses, les Abbassides des grands jours, les Fatimides, les Mameluks ont eu des ateliers royaux ; ceux où l'on brodait sur les étoffes les inscriptions des vêtements officiels sont bien connus. — Dans l'ancienne cité commerçante de Bagdad, les

artisans libres formaient une bourgeoisie très vivante : ils appartenaient tous à la classe des nouveaux convertis, des *mawâli*. Leurs corporations, qui suivaient des coutumes antérieures à l'Islam, paraissent avoir pris, au neuvième siècle, des allures d'initiation sous l'influence des Carmates (Massignon). La révolution économique du dix-neuvième siècle les a gravement atteintes : elles persistent cependant, fort amoindries et se montrent sensibles aux invitations des organismes internationaux. La vie de l'artisanat musulman est en pleine crise.

Les populations diverses qui se sont converties à l'Islam auraient chacune droit à un chapitre dans l'histoire presque inconnue du costume. Il suffit de rappeler quelques faits musulmans. Le costume du pèlerin (p. 92) est un habit religieux archaïque qui persiste, malgré bien des atténuations. C'était une préoccupation religieuse autant que politique qui imposait aux fonctionnaires abbassides, dans l'exercice de leur charge et particulièrement à l'imâm chargé de la *khotba* du vendredi, l'obligation de revêtir un costume noir, couleur de la dynastie. — Le turban vert reste, en certains pays, l'insigne des descendants du Prophète. — Le froc rapiécé en laine est le costume normal du soufi. — En certains pays, en Afrique noire par exemple, les nouveaux convertis adoptent l'ample toge, le *haïk*, qui prend pour eux la valeur d'une sorte d'uniforme musulman et aristocratique.

Ce souci d'adaptation extérieure à l'Islam est en vif contraste avec l'ardeur des musulmans modernes du proche Orient à revêtir le costume européen qui symbolise « le progrès occidental ». On sait que notamment un décret du gouvernement turc a inter-

dit le port du turban et de la *chéchia* (fez) et a rendu obligatoire celui du chapeau.

Le costume féminin a été influencé par l'Islam plus nettement que celui des hommes. La religion a imposé le voile aux femmes hors de la stricte intimité de la famille. Le voile a été une pièce spéciale du costume, ou il a été remplacé par le pan de l'une des vastes pièces d'étoffe qui enveloppent les femmes. Hors du logis, ces étoffes dissimulent entièrement leurs formes sous un enveloppement sans grâce. L'influence européenne, qui « émancipe » la femme musulmane, tend à faire disparaître le voile, dont on ne regrette point l'abandon ; mais il est permis de penser que la beauté des femmes de l'Orient ne gagne rien à suivre sans discernement les modes ineptes de l'Occident.



Comme les autres manifestations de la civilisation musulmane, l'art a été en pleine décadence depuis le quinzième siècle ; mais il ne s'est point réveillé au dix-neuvième. Cependant, comme la poésie, l'art a été conservateur des vieilles formules, et les monuments des derniers siècles ont eu la sagesse de copier d'anciens modèles avec la lourdeur, l'indécision et l'abus des ornements qui s'imposent aux imitations. — Dans le proche Orient, les ingénieurs du califat turc, qui étaient d'origines fort diverses, avaient répandu un style « levantin » qui rappelle celui du « génie » des armées européennes et qui est simplement effroyable. — Les architectes européens ont fait d'excellente besogne, quand ils ont su conserver, sans restaurer ; même quelques-uns ont réussi de jolis pastiches.

L'Europe, dans les pays musulmans où elle domine, cherche à défendre artificiellement les arts industriels, qualifiés « arts indigènes ». Elle n'y est point aidée par l'opinion publique musulmane. Alors qu'en Europe les récents mouvements nationalistes ont été accompagnés d'un ardent et général effort pour la renaissance d'un art national, les musulmans ne s'en soucient guère et recherchent avidement les modes européennes, sous leurs formes les plus snobs et les plus « primaires ».

# CONCLUSION

Une vue d'ensemble devrait se dégager des pages précédentes et leur servir de conclusion, en esquissant des prévisions pour l'avenir. L'auteur hésite à les formuler. Du moins, il ne peut éviter de poser une question qui s'impose : la situation politique et économique des pays musulmans qui, au début du xx^e siècle leur assigne dans le monde un rang nettement secondaire a-t-elle pour cause, ainsi que certains le pensent, l'influence déprimante de l'Islam, et faut-il dire que la religion fondée par Mohammed est un agent irrésistible de stagnation et par conséquent de recul ?

*A priori*, c'est une conception un peu simpliste que d'attribuer la faiblesse d'un groupe social à ses institutions, particulièrement à sa religion, comme si celle-ci était une puissance indépendante de la société elle-même. Il n'est permis de raisonner ainsi que si l'on considère la religion comme une révélation, comme la Loi que la divinité impose à son peuple en échange de sa protection et à laquelle celui-ci se soumet sans discuter et parfois même sans comprendre. Mais si l'on tient la religion pour un

fait social, occupant simplement la première place parmi les institutions humaines, on pensera qu'un peuple a la religion et les institutions qu'il mérite ; soit qu'il les ait constituées par sa volonté libre, soit qu'il les ait reçues d'un autre peuple par propagande pacifique ou guerrière, car dans ce dernier cas, s'il n'est point digne de périr, il sait réagir contre les contingences de l'histoire. Pour les peuples comme pour les individus, la vie est une lutte constante contre les agents destructeurs que la nature et le passé ont dressés contre eux. Si l'on nie la puissance active de la volonté personnelle et collective, la vie humaine apparaît comme régie par un déterminisme absolu qui rend tout effort inutile et aboutit à l'anéantissement prochain.

D'autre part, si l'on se met en présence des faits, il ne semble pas qu'ils condamnent les sociétés musulmanes à la médiocrité politique et intellectuelle. Peut-être montrent-ils seulement que l'Islam a été la religion de populations qui n'ont point su se donner une forte organisation politique.

L'Arabie, après l'Islam comme avant lui, est restée dans l'anarchie et la misère sociale que paraissent lui imposer les nécessités géographiques. Etrangers à la notion de l'unité gouvernementale, les Arabes ne l'ont supportée qu'avec peine dans les périodes où les contingences de l'histoire les ont amenés à la subir. Né parmi eux et accepté par eux, le Coran ne pouvait rien contenir qui prévît ni conseillât un pouvoir terrestre solide.

Quand les Arabes importèrent l'Islam en Syrie, en Mésopotamie et en Egypte, c'est-à-dire dans des pays où subsistaient les restes des puissantes organisations politiques des rois sassanides et des empereurs de Bysance, et ceux d'une civilisation qui projetait en-

core de lumineux reflets sur tous les domaines de l'activité humaine, la religion nouvelle n'apporta rien qui pût empêcher une renaissance des sociétés affaiblies. Elle était au contraire, par l'attrait même de sa nouveauté, un élément d'activité intellectuelle. Si le califat oméyyade de Damas n'eut point une fortune durable, c'est que le vieil instinct anarchiste des Arabes ruina en quelques années le jeune empire.

L'Islam fit aussitôt alliance avec l'esprit iranien pour former le califat abbasside de Bagdad, dont le premier siècle au moins compte parmi les belles périodes de la vie matérielle et intellectuelle de l'Orient proche. Mais l'arabisme et l'Islam, l'un portant l'autre, ne surent pas créer un lien politique solide entre des peuples divers, ni préparer une nation capable de résister aux infiltrations, puis aux invasions de populations asiatiques trop étrangères et trop peu cultivées pour pouvoir entrer dans la civilisation musulmane sans la faire redescendre à leur niveau. Le moyen âge est rempli de l'histoire confuse de l'anarchie orientale, contre laquelle les Croisés se montrent incapables de réagir et qu'ils contribuent même à aggraver. — En Afrique, la vie des peuples depuis le VIII$^{e}$ siècle n'est qu'une suite de querelles intestines, où l'historien a du mal à ne point s'égarer, et de ce désordre ne surgissent que quelques oasis de culture. C'est que les Arabes ont trouvé là et converti des peuples aussi incapables qu'eux-mêmes d'organiser et de maintenir une autorité commune. Un historien arabe du XIV$^{e}$ siècle, Ibn Khaldoum, a fort bien compris le mécanisme de ces empires berbères nés de l'ardeur passagère d'une tribu et effondrés dès qu'elle s'est repue de pillages et de jouissances. — Arabes et

Berbères transportèrent en Espagne leurs dissensions, auxquelles se mêlait la population ancienne, Ibères, Wisigoths. Mais ici la paix romaine avait laissé un fonds solide de culture, et dans un terrain propice les influences orientales développèrent une civilisation qui fit pour un temps de l'Andalousie le domaine de la vie raffinée et de l'intelligence.

Dans l'Inde, les Mongols ont imposé l'Islam à des peuples qui gardent le souvenir de l'une des plus antiques pensées de l'humanité. Le mélange a paru un instant capable de former une combinaison stable : le sultan Akbar par exemple est l'un des souverains les plus intéressants de l'Orient. Mais là encore les éléments intimes de dissociation ont été les plus forts. — Nulle part où l'Islam a régné, de grandes nations n'ont pu vivre en triomphant de l'individualisme, de l'esprit de clan, de l'anarchie.

Si l'on tenait donc, après examen des faits, à accuser l'Islam des malheurs du passé, on pourrait seulement dire que répandu parmi des populations depuis longtemps en mal d'anarchie, il ne leur a point apporté le ciment qui assure la solidité des assises d'un Etat. On en reviendra donc à dire que l'Islam, né chez les Arabes, peuple à traditions anarchiques, et propagé par eux, a été accepté par des populations de tendances anarchistes qui l'ont adopté d'autant mieux qu'il ne heurtait pas leur instinct naturel, et qui ont achevé de détruire les forces constructives que d'autres influences avaient cherché à développer en eux. — Nulle part, l'Islam n'a brutalement détruit la pensée, ni l'essor artistique ; il a au contraire donné un regain de vie à des populations lassées de disciplines vieillies. Mais il s'est affaissé en même temps que le désordre politique accentuait la décadence économique, si bien qu'au

XIX^e siècle, en entrant en relations intimes avec l'Islam, l'Europe n'a plus trouvé qu'une religion inerte et sans vie, rabâchant des formules et discutaillant des vétilles. Affaiblis, déchus dans toutes leurs manifestations sociales, les peuples musulmans ne méritaient qu'une religion médiocre, à leur taille.

*
* *

On ne veut point s'en tenir à ces réflexions sommaires et presque contradictoires, que l'on conserve pourtant dans cette édition. On pense être obligé d'indiquer plus nettement les faits essentiels qui marquent les relations actuelles des peuples musulmans avec les sociétés européennes. Mais on ne saurait les aborder sans rappeler brièvement le passé.

Au dix-huitième siècle, l'Europe n'avait eu avec le monde musulman que des contacts accidentels : les relations politiques avec la Turquie, les corsaires barbaresques, des rapports indécis avec les musulmans de l'Inde et de l'Insulinde, un éveil de l'érudition européenne vers les choses orientales, des persaneries et des turqueries littéraires. — Entr'ouvert par l'expédition d'Egypte, le passage entre l'Islam et la chrétienté européenne s'est subitement élargi au dix-neuvième siècle. Un progrès scientifique inouï, qu'a développé l'esprit d'ordre et de méthode des peuples européens, a accru singulièrement leurs ressources économiques et leur puissance matérielle, en face d'une activité nouvelle de la pensée sous toutes ses formes, philosophie, littérature, art. Les peuples musulmans, dont les qualités sont différentes et auxquels manquait l'esprit politique et national, se trouvèrent dans un

état d'infériorité marqué en face de l'Europe, et ils en subirent l'action prédominante sous diverses formes. L'Europe a exercé une influence culturelle sur l'ensemble des peuples de l'Orient, et quelques nations européennes ont acquis sur certains peuples orientaux, notamment sur des musulmans, une autorité politique.

Les questions politiques et sociales semblent être les plus complexes et les plus difficiles à régler ; cependant leur caractère concret et précis les rend beaucoup plus accessibles à l'entendement que les rapports de culture dont les manifestations et les conséquences sont autrement mystérieuses et secrètes. On parlera donc d'abord de politique, tout en sentant combien il est illusoire de faire une distinction tranchée entre les faits politiques, sociaux et littéraires.

Au cours d'une longue et vivante histoire, les nations européennes ont lentement dégagé la notion de l'Etat laïque et séparé le temporel du spirituel. Le monde musulman cependant est resté attaché à la doctrine de la communauté musulmane, issue de la révélation et de la tradition prophétique, et à l'union intime du temporel et du spirituel dans toutes les manifestations de la vie. Les faits politiques s'y confondent avec les faits religieux, et malgré l'effort de laïcisation qui s'est accentué dans les dernières années chez certains peuples musulmans, c'est là qu'il faut chercher les causes principales de désaccord entre eux et les nations européennes.

Des Etats européens ont été conduits à gouverner ou à « protéger » des populations musulmanes. Chacun d'eux a agi envers elles suivant les principes que lui inspirait son passé politique et son tempérament. — Aucun n'a suivi les méthodes

d'extermination progressive qui ont été pratiquées dans les Amériques et qui ont abouti au cantonnement des indigènes. — Une forme très adoucie de cette doctrine consistait à considérer les conquis comme des étrangers irrémédiablement inférieurs, qui devaient s'estimer heureux d'obéir et de servir, ou au moins de travailler et de payer (se souvenir de la conquête arabe), en échange des avantages matériels que leur apportait l'activité méthodique de l'Europe.

Cette doctrine avait sa logique. Les nations européennes, sans oser y renoncer entièrement, l'ont constamment oubliée. Elles ont mis d'elles-mêmes leur culture et ses ressources matérielles perfectionnées à la portée des « indigènes » ; elles les ont excités et parfois même contraints à les employer. Elles ont pris les plus cultivés ou les plus actifs d'entre eux pour auxiliaires, tout en hésitant à leur confier les postes supérieurs de la responsabilité et du commandement. On est arrivé ainsi à un régime de compromis et de solutions particulières, dont la stabilité était fragile.

Nulle part en effet on n'a pu tenter une assimilation complète et brusque des éléments européens et indigènes pour faire, de leur pays, des provinces nouvelles ou des filiales de la nation européenne dominante. Les Dominions anglais sont des régions où l'élément européen, ou bien domine absolument, ou bien a détruit, ou au moins cantonné, les indigènes. Si l'on voulait apprécier les nuances que les divers régimes de conquête et de protectorat ont jetées sur leur vie sociale, on dépasserait singulièrement le cadre de ce petit livre. Ces nuances mêmes sont changeantes, au gré des progrès et des reculs. On ne peut s'attacher ici qu'à quelques idées très

générales, qui d'ailleurs n'apparaissent point sous la même forme dans les différents milieux musulmans.

Il eût été facile de prévoir qu'entre l'élément européen et l'élément « indigène », l'équilibre ne serait pas longtemps maintenu et que les doctrines sociales de l'Europe entreraient en conflit avec les faits d'autorité qui avaient réglé jusque là, un peu au hasard, les rapports des deux populations. L'Europe en effet reconnaît une valeur absolue, dans l'espace et dans le temps, aux principes d'égalité civile et politique, de liberté individuelle, de liberté de conscience et d'indépendance nationale ; mais des raisons de bon sens et d'intérêt l'ont empêchée d'appliquer immédiatement ces doctrines à des peuples qui, cependant, étaient mal disposés à admettre l'infériorité de leur culture ou l'insuffisance de leur éducation politique. Parmi eux, les groupements musulmans réclament, soit l'égalité civile et politique avec les nationaux, soit l'indépendance suivant une organisation politique et sociale à l'européenne. Il y a d'ailleurs tendance générale des peuples à modifier leurs coutumes politiques à l'imitation de l'Europe. Ce sont là des faits laïques, qui semblent tout à fait étrangers à une opposition possible entre la civilisation musulmane et l'européenne, que l'on appellera si l'on veut, la chrétienne. Cependant, par la confusion qu'elle fait du temporel et du spirituel, l'Islam les ramène bien vite à des faits religieux.

Il est difficile de savoir ce qu'en pense la masse, illettrée et amorphe à un point que l'Europe ne connaît plus. Elle vit, sans trouble d'esprit, sur des croyances et des gestes traditionnels. Le vernis de culture que l'Islam a mis sur elle est bien superfi-

ciel ; cependant il lui a donné le sentiment de faire partie du peuple élu d'Allah, et ainsi la faculté consolante de mépriser ses maîtres étrangers. Cette foule a bien senti cependant le prix des avantages matériels que l'ordre européen lui a procuré ; elle a même été parfois sensible à une pratique plus sincère de la justice, que ses éducateurs musulmans lui avaient fait un peu oublier. Des individus de plus en plus nombreux ont acquis un sentiment nouveau de la valeur de l'argent et le goût de quelque confort matériel, qui leur paraît être le but unique de l'immense effort des peuples modernes ; et ils cherchent à s'y associer, non sans quelque nonchalance. — Mais il semble que cette foule, qui compose le corps des peuples musulmans, soit fort éloignée d'avoir des besoins politiques à l'européenne, et qu'elle ne les ressente que si l'on insiste beaucoup pour l'en persuader.

Les aristocraties ont eu des fortunes diverses. Certaines ont disparu, emportées par la transformation de la société. D'autres se sont ralliées à la puissance dominante, quand celle-ci a su lui conserver les apparences du pouvoir et les profits matériels qui en forment le plus précieux avantage.

L'activité, on ne veut point dire l'agitation politique, est concentrée entre les mains de la classe moyenne. Les corporations d'artisans, qui devraient en former l'un des éléments les plus influents, sont, on l'a dit déjà, en pleine décadence. Il faut, sans doute, tenir compte des commerçants, des gens d'affaires dont les tendances sont très « modernes » et les intérêts internationaux. Mais celle des classes moyennes qui, de tout temps, a joué un grand rôle dans la formation de l'opinion publique musulmane, c'est celle des lettrés, et par-

ticulièrement des juristes. Quelqu' « avancés », quelque « révolutionnaires » que soient certains d'entre eux, ils sont tous les successeurs des *fouqahâ*, du vieux parti clérical, et il faut qu'ils prennent parti sur des questions religieuses. — Il en est d'ailleurs qui restent aveuglément attachés aux anciennes formules, soit avec une résignation fataliste aux vicissitudes d'un monde éphémère, soit en réaction fanatique à toute entreprise européenne ou d'apparence occidentale. Mais c'est une attitude qu'il semble difficile de soutenir et qui cède à des tendances plus modernes.

Les « modernistes », si l'on ose employer ici ce mot étranger, dont le plus éminent fut Cheikh Abdou, s'efforcent d'adapter l'exégèse coranique et la doctrine musulmane à la société moderne : sans le vouloir, ils tentent d'imiter le christianisme qui s'est lentement décidé à tolérer dans sa doctrine et dans sa pratique les progrès de la science, et à favoriser une démocratisation du bien-être matériel qui n'est conforme ni à la pensée de Jésus, ni aux traditions aristocratiques de l'Eglise catholique.

On aurait volontiers confiance en l'effort de ces hommes qui cherchent dans l'islam les éléments les plus favorables au progrès matériel des peuples musulmans, et tiennent en même temps à assurer leur développement moral. Mais il semble qu'en bien des lieux, l'influence leur échappe et qu'elle soit conquise par des juristes dont l'éducation s'est faite hors l'islam, dans les écoles de l'Occident. Ceux-ci forment un parti d'allure laïque, où l'islam ne paraît plus jouer qu'un rôle nationaliste. Mustapha Kemal, bien qu'il soit un « homme d'épée », est le représentant le plus logique et le plus complet de cette classe intellectuelle. Elle sem-

ble être convertie à la notion de l'Etat laïque ; mais on souhaiterait qu'elle admit, en théorie et même en pratique, une morale nationale ou humaine, absolument tolérante envers tout acte religieux qui ne lèse point cette morale, et respectueux de la croyance libre dans la mesure où elle respecte celle des autres. L'expérience turque est encore trop récente pour que l'on en puisse discuter les résultats. Il ne semble point que les Turcs cultivés, modernisés et laïcisés, aient renoncé au mépris souriant qu'ils professaient jadis pour l'infidèle. C'est en Egypte, et aussi en Syrie, que les représentants du parti laïque semblent devoir trouver un terrain favorable au développement d'une société musulmane moderne, qui entrerait dans l'intimité intellectuelle de l'Europe.

Les peuples musulmans, instruits des expériences européennes, ont acquis ou acquièrent la notion de nationalité. Il semble qu'elle soit contraire à la conception traditionnelle de la communauté musulmane et qu'elle doive l'effacer absolument. Cependant s'il n'est plus question des rêveries du panislamisme inventé jadis par un calife turc, il persiste, à côté de la notion de nationalité, un sentiment vague de solidarité musulmane. Il ne faut pas y être indifférent, en un temps où les institutions internationales semblent se développer.

Il convient de constater d'ailleurs que, depuis la révolution turque, les manifestations de la solidarité musulmane ont été hésitantes, sans cohésion et sans méthode. Elle a effacé le prestige califien de Stamboul : elle a même fait de l'ancienne métropole musulmane une ville de province. On ne voit point quelle autre cité musulmane projette un rayonnement suffisant pour devenir, sinon la capitale

d'un nouvel empire musulman, du moins le centre d'une union des sociétés musulmanes ; ni Médine des califes « orthodoxes », ni Damas des Omeyyades, ni Bagdad des Abbassides, ni le Caire des Fatimides et des Mameluks, ni telle grande cité de l'Inde. Sous l'influence des idées européennes, des musulmans ont conçu la possibilité de la séparation du temporel et du spirituel dans la fonction califienne. Ce siège de la papauté musulmane, on serait tenté de le découvrir à la Mekke, auprès de la maison d'Allah, qui chaque année rassemble des milliers de fidèles accourus de tous les points du monde. Mais ni la géographie, ni l'histoire n'ont fait de la cité sainte le centre d'une vie intellectuelle ou économique intense. Il faut cependant se souvenir de l'importance de son rôle religieux, et aussi ne pas oublier qu'en 1931, elle est aux mains des Wahhabites.

On a eu l'occasion dans les pages précédentes, de signaler le rôle des Wahhabites dans l'histoire de l'Arabie au début du dix-neuvième siècle : les aptitudes politiques d'Ibn Saoud ont redonné à la secte une autorité prépondérante sur les affaires de l'Arabie, et l'émir a placé à la Mekke le principal centre de son gouvernement. Cependant il n'a pas pu étendre son autorité sur tous les petits Etats de l'Arabie, et l'Angleterre s'efforce de le maintenir en tutelle. On attendait avec quelque curiosité l'attitude de l'émir wahhabite, représentant de la doctrine puriste de l'islam, hostile au culte des reliques et des saints, en face des menus sanctuaires traditionnels de la Mekke et de Médine, que la foule avait coutume d'honorer en même temps que la Ka'ba et que le tombeau du Prophète. Il semble que tout d'abord l'émir en ait, suivant les prin-

cipes, ordonné la fermeture ou la destruction,, mais qu'une politique opportuniste, plus conciliante à l'égard des masses croyantes, les ait en partie rétablis. Les Wahhabites, maîtres des villes saintes, entrent par là dans la vie générale du monde musulman : ils n'y peuvent prendre part qu'en atténuant l'intransigeance de leur doctrine.

L'émir wahhabite a mis un peu d'ordre en Arabie centrale. Il a amélioré les conditions sanitaires du pèlerinage en rétablissant et en développant l'adduction de l'eau, et en donnant des ordres pour la destruction des restes des victimes de Mina. Il a « modernisé » les communications. On sait que le chemin de fer du Hidjaz, qui avait été le grand dessein du califat turc, a été abandonné et, en grande partie, détruit : il n'est exploitable que jusqu'à Ma'an ; plus loin, c'est le domaine du chameau antéislamique. Mais le voici concurrencé par l'automobile, qu'Ibn Saoud favorise énergiquement. Aujourd'hui l'immense majorité des pèlerins arrive par Jedda, et des automobiles les transportent à la Mekke.

Depuis que la Turquie a pris position en marge de l'islam, l'émir wahhabite, roi du Hidjaz et du Nejd, est, en face du roi d'Egypte, le souverain le plus actif du proche Orient. Ils semblent avoir tous deux des ambitions dont la discordance s'est manifestée notamment par l'incident du voile de la Ka'ba et du *mahmal* égyptien.

On touche ainsi à une question « nationale », donc à l'autre aspect de la vie musulmane moderne, qui s'oppose nettement aux survivances de la communauté musulmane. Ici on s'arrêtera sur le seuil : on n'a point à apprécier la valeur des aspirations nationales en pays musulman, leur solidité, leurs

chances de réalisation durable ; on ne parle que d'islam, et si les doctrines religieuses reparaissent dans la question nationale, c'est par une sorte d'abus. Les mouvements nationalistes se servent de la religion pour éveiller une opinion publique musulmane, pour donner une façade générale à des incidents tout locaux et particuliers, dont la presse grossit la valeur et altère la signification. De ces faits vraiment politiques il ne peut être question ici ; il faut revenir à des questions vraiment islamiques, celles du statut personnel et des successions par exemple, pour rappeler que c'est la confusion du temporel et du spirituel qui a maintenu des difficultés durables entre les populations européennes et les musulmans

Les populations musulmanes qui, comme celles de l'Afrique du Nord ont accepté l'influence française, réclament l'égalité des droits civils, et en conséquence, celle des droits politiques, avec les citoyens de la métropole. — Pour les Etats indépendants comme la Turquie la réforme de la législation légitime l'abolition des « capitulations » et affirme le « modernisme » de la République turque. Les questions juridiques, pour avoir moins d'éclat que les politiques, les dépassent sans doute en importance pratique immédiate.

La loi canonique musulmane, le *Chari'*, qui dérive du Coran et de la *sunna* du Prophète, tient, sans aucun doute, une place essentielle dans la vie de la communauté musulmane, dans celle de chacun des individus qui la composent. Elle a occupé la pensée assidue, convaincue et réfléchie, de nombreux juristes ; elle a été la gloire et le gagne-pain d'une classe importante de la société musulmane, les *fouqahâ* dont le rôle n'a pas toujours été favo-

rable au progrès. Cette loi sacrée a cependant cédé souvent le pas à la coutume, au *'orf*, à la *'âda*, même quand celle-ci était tout à fait extérieure au *chari'*. A l'époque classique, la coutume étrangère, celle des nouveaux convertis de l'Islam, leur a été d'abord conservée, et la *sunna* en a assimilé bien des éléments. La loi canonique est, dit-on, immuable : une branche importante du droit classique est donc celle des moyens de tourner la loi *(hiyal)*. En outre, dans les derniers siècles, il est souvent difficile de distinguer la loi canonique et les décisions des souverains qui ont un caractère tout laïque. Il convient donc de ne point prendre trop au sérieux l'opposition furieuse de certains juristes musulmans modernes aux réformes juridiques tentées soit par des Européens, soit par des progressistes musulmans ; ces conservateurs intransigeants du *chari'* font, avant tout, de la politique.

La Turquie s'est si délibérément déliée de l'attache musulmane (1928), qu'elle s'est mise en partie hors de la question : elle a adopté le code civil suisse, le code de commerce allemand et le code pénal italien ; elle s'est entièrement laïcisée. Mais l'Egypte qui a conservé toutes les institutions de l'islam a modifié, en des matières essentielles, la loi canonique pour l'adapter à la vie moderne. Il est inévitable que son exemple soit suivi par les autres pays musulmans. La solution des questions de statut personnel est nécessaire pour préparer celle de l'égalité des droits politiques.

Tournant donc indéfiniment dans le même cercle, on est parti d'une question civile et politique, donc laïque pour un esprit moderne, et on a été ramené à un fait religieux. C'est le même retour que l'on ferait en considérant d'autres aspects de la vie mu-

sulmane. Quand Taha Hossein ose discuter l'authenticité de la poésie antéislamique, il soulève des fureurs qui ne sont point seulement littéraires. Dans une société où le temporel et le spirituel ont été et sont encore si intimement unis, on ne peut toucher à aucune de ses traditions sans l'ébranler toute entière. Les fougueux adversaires de Taha Hossein, quand ils l'accusent de saper l'islam en émettant des doutes sur la date des poèmes attribués à Imrou l Qais ne s'aperçoivent point qu'ils fournissent des arguments aux publicistes qui, en Occident, font le procès de la religion musulmane et l'accusent d'être incompatible avec la vie et la pensée moderne.

On pourrait croire que les confréries (p. 61) prennent une part active à ces mouvements de la société musulmane ; mais elles sont elles-mêmes dans une période d'évolution où elles ne sauraient avoir d'influence. Il est évident que certaines s'affaiblissent : il est cependant difficile d'apprécier, par exemple, les résultats de la politique italienne en face des Senoussiya. D'autres éléments se transforment : on peut prévoir que certains resteront des organes de réaction ou au moins de stagnation, que d'autres serviront la propagande du modernisme, d'autres encore celle du communisme, et que toutes auront des tendances plus ou moins nettement nationalistes. Aujourd'hui, c'est la confusion ; elle peut être durable.

Les éléments actifs des sociétés musulmanes sont, on le voit, faciles à dénombrer : un parti, ou plutôt des partis réformateurs de l'islam qui ont des forces en Egypte, aux Indes, en proche Orient, au Maghreb ; un parti « laïque » qui domine en Turquie ; en Arabie, la wahhabisme ; partout la masse musulmane, plus proche sans doute de l'influence

traditionnelle des vieux *fouqahâ*, qui tout en prétendant profiter du progrès matériel de l'Europe, tiennent à en renier l'esprit. Tous ont acquis un sentiment plus ou moins précis de nationalisme qui est fait, pour une grande part, de défiance à l'égard de l'Europe. La propagande communiste s'efforce en certains points d'accentuer cette attitude. Les femmes ont pris dans ces mouvements une petite part, qui grandira.

On a rappelé précédemment (p. 128) que les sociétés orientales modernes s'efforcent de transformer la condition sociale des femmes. C'est l'un des sujets favoris de la polémique contemporaine. Certains esprits, qu'on ne saurait appeler réactionnaires, pensent que, d'une façon générale, l'imitation extérieure de la vie occidentale ne suffit point à modifier en un jour d'anciennes façons de vivre, et qu'il faut un remaniement complet de l'éducation féminine pour réaliser des sociétés musulmanes nouvelles qui ne seront plus uniquement des « sociétés d'hommes ». Des personnalités féminines distinguées apparaissent en divers pays musulmans ; elles auront une action sur l'éducation, sur la littérature, sur la vie sociale ; mais quelle sera l'attitude des masses ? Les premières manifestations du féminisme sont d'abondantes paroles, des discours et des conférences.

On a dit dans les pages qui précèdent, que l'Europe avait eu sur le monde musulman une influence commune, et en parlant des rapports entre les divers groupes sociaux qui ont été mis en contact, on a indiqué quelques manifestations de cette influence. Il convient d'y insister en courant le risque de répétitions.

L'élite active des sociétés musulmanes a reçu,

dans une certaine mesure, la culture européenne dans des établissements situés en Orient ou en Europe. Les jeunes musulmans lui ont demandé le secret des connaissances qui font la puissance matérielle de la civilisation européenne. Ils y ont appris, en général, qu'il ne s'agissait point de s'initier à quelques formules magiques, mais à toute une culture intellectuelle étrangère, à une nouvelle méthode de travail, à une direction de l'esprit à laquelle la tradition et le milieu ne les avaient guère préparés. Ce n'est même pas un seul enseignement qui leur a été tout d'un coup versé dans l'intelligence et qui eût pu former un ensemble, artificiel sans doute et même faux, mais cohérent. Sauf dans les études scientifiques qui n'attirent qu'une très faible minorité, ce sont des enseignements divers et parfois divergents, qu'ils ont reçus et dont la variété s'explique par la crise générale des sociétés européennes.

Préparés par leurs études générales, les jeunes musulmans ont goûté les littératures européennes, et particulièrement la française. Quelques-uns parmi les mieux doués ont écrit des traductions de romans, qui n'ont pas toujours été choisis parmi ceux qui représentent le mieux la vie normale de la société européenne. La littérature de pensée, philosophie, sociologie, histoire, etc., a été transposée en langue orientale ; on peut se demander si la compréhension en est complète dans l'esprit de tous les lecteurs, et si beaucoup n'y puisent point seulement, parmi un fatras de formules vides, les idées qu'ils étaient bien décidés d'avance à y trouver. — En tout cas, ce sont là des influences sur l'élite.

La masse citadine est maniée par le cinéma, admirable instrument d'art et de poésie, et moyen puissant d'éducation, qui sert parfois à une propagande

hostile à l'Europe, mais surtout à nourrir les foules de niaiseries ou de crimes.

Il y a dans ces manifestations de la culture européenne, du bon et du mauvais. Les Européens sont tentés de reprocher aux musulmans de ne point savoir les distinguer et bien choisir. On veut dire ici que c'est un peu la faute des deux « parties ».

Certains Européens sont disposés à considérer les Orientaux comme incapables d'une assimilation complète de la culture intellectuelle de l'Europe. Ils leur attribuent une nonchalance qui n'exclut point les décisions violentes et instables ; une insouciance à combiner leurs pensées et leurs actes suivant un plan nettement conçu ; une certaine sécurité de soi-même, à quoi l'islam n'est peut-être pas étranger, et qui les dispense de l'effort qui leur permettrait de comprendre. On va jusqu'à dire que bien des musulmans cultivés conservent au fonds d'eux-mêmes un reste de croyance à la diablerie de la science européenne et de ses applications, donc à des secrets que quelques formules permettent d'acquérir. — On trouve tout naturel que ce soient les plus mauvaises mœurs de l'Europe, son gaspillage niais, ses spectacles vulgaires, ses modes ineptes, qui soient introduites en Orient comme le degré suprême de l'élégance moderne. — Par ces jugements sommaires et injustes, qui pourtant renferment un grain de vérité, des Européens manifestent une connaissance superficielle de l'Orient, acquise dans les trains de luxe et les palaces.

En récompense, les musulmans sont enclins à n'entendre en Europe que le bruit des armes et celui des bouchons qui sautent aux bouteilles de champagne : militarisme et noce. Ils reprochent à l'Europe de leur apprendre surtout de nouveaux vices.

Ils y distinguent mal des honnêtes gens les aventuriers et les corsaires. Ils ne voient dans la vie politique que fourberies et fanfaronnades. En un mot, les vertus de la masse européenne, bourgeois, paysans et ouvriers, et la spiritualité de l'élite, disparaissent pour eux derrière le matérialisme grossier, et parfois hypocrite, de classes sociales éphémères. Ils ignorent que leur tapage fait oublier la vie spirituelle intense de certains hommes et ils ne peuvent voir que l'inquiétude intellectuelle et morale de l'Europe est à elle seule une vertu.

Les musulmans, sans doute, ont tort de ne point comprendre ; mais c'est bien aussi la faute de l'Europe. Comme il serait malaisé d'apprécier l'attitude, souvent incohérente, de l'Europe en face du monde musulman, on s'exprimera ici comme si la France était seule en jeu : ainsi on donnera une impression, fausse peut-être, mais personnelle.

La masse française est nettement et franchement sympathique aux peuples musulmans ; elle a, en outre, la volonté de respecter envers eux la liberté et la justice et d'être fidèle à sa devise révolutionnaire. Mais ceux qu'elle charge de parler et d'agir pour elle, savent-ils et comprennent-ils ? Il faut répondre brutalement : pas toujours. Il semble parfois qu'il faut porter le deuil du traditionnel bon sens français.

Parmi ceux qui se donnent la charge de renseigner la foule, l'ignorance est générale et parfois touchante par sa sécurité. La grande presse parisienne, et même la petite, s'entête à placer le tombeau de Mohammed à la Mekke et à la Ka'ba, et cela a, tout de même, une importance, parce que si c'était vrai il faudrait continuer à dire, comme l'Occident du moyen-âge, que les musulmans adorent l'idole

« Mahom ». En tout cas, cette « petite chose » fait pouffer de rire tout le monde musulman aux dépens de la grande presse parisienne.

Des écrivains, qui se jugent très supérieurs à des journalistes et que la foule prend naïvement pour des autorités, vaticinent sur l'islam et sur le christianisme maghrébin et pérorent sur je ne sais quelle vague christianisation de l'Afrique. Leurs phrases creuse sont exploitées perfidement par la propagande nationaliste qui les transforme en commentaire de certaines mesures administratives insuffisamment mûries. Ici, il n'y a plus ignorance, il y a sottise, et c'est grave. On espère que l'Eglise catholique, dont les membres les plus actifs pensent que les religions du vingtième siècle doivent se donner l'élévation des âmes comme fin supérieure, ne participe point à ces erreurs de quelques laïques, trop ardents néophytes. Comme il est prudent de parler à ceux-ci matériel et non spirituel, on ose leur rappeler le rôle que les réactions sentimentales, particulièrement les religieuses, ont joué dans l'histoire.



Si l'on cherche à formuler les idées sur lesquelles on voudrait voir s'accorder la société musulmane et l'européenne, on s'aperçoit qu'on délaie des banalités. On est nettement hostile au maintien de l'islam traditionnel, comme à toute campagne de conversion des musulmans au christianisme ; mais on ne souhaite nullement que les doctrines antispiritualistes dominent l'opinion publique en Orient et qu'elles s'attaquent systématiquement à l'islam : on ne voudrait point que l'idéalisme y devînt nettement

matérialiste. L'expérience turque est encore sur le réchaud du laboratoire. On ne souhaite point que la mystique musulmane soit remplacée par la mystique communiste. L'Orient connaît celle-ci depuis longtemps : Mazdak, Babek et tant d'autres, avec la communauté des biens et des femmes et le bonheur universel. Et ce sont surtout de sanglants souvenirs.

*
* *

On souhaiterait donc que « l'islam moderne » restât l'islam, mais se « modernisât ». On redoute, on le dit brutalement, pour la société musulmane une pauvreté morale, que rien ne soutiendrait plus. On persiste à croire que l'éthique de l'islam orthodoxe est faible. Mais un ensemble de traditions a maintenu jusqu'ici dans la masse une certaine tenue morale, dont on ne saurait nier la valeur sociale. Les esprits ne sont pas prêts sans doute à les remplacer par des principes abstraits et dépourvus de toute sanction tangible.

On pense que les élites musulmanes et européennes pourraient s'entendre sur quelques principes communs pour donner à la jeunesse une forte éducation de la personnalité morale. Ce qui paraît le plus redoutable pour les générations qui montent, c'est partout la misère intellectuelle et morale, c'est la pauvreté de leur idéalisme. On craint les faux semblants et les succédanés de l'intelligence, la splendeur de la mémoire encyclopédique qui donne l'apparence de la science, et l'abondance de la facilité verbale, qui permet de parler avec éclat de ce qu'on ignore. Devant la variété des connaissances et la contradiction des doctrines, il faut que les jeunes hommes, sans se presser de choisir entre elles,

soient touchés, avant toute chose, de la grandeur même de ces variétés et de ces incertitudes, et qu'ils aient en estime les hommes qui s'attachent inlassablement à la recherche des problèmes du monde et de la vie. Quelle que soit la nature de son activité, le jeune homme, formé à cette école de la ferme raison, retrouvera chaque jour la volonté méthodique de ne rien accepter qu'il ne comprenne et qu'il ne cherche à rattacher à un ensemble.

On ne souhaiterait point, on le répète, que le jeune musulman renonçât à sonder l'inconnu et qu'il repoussât les solutions que lui offre traditionnellement la religion musulmane. Mais, convaincu de la puissance de la raison et aussi de ses limites, il ferait en lui-même la part de l'intelligence et du sentiment, de ce qu'il comprend et de ce qu'il veut croire. Il aurait ainsi, pour le plus grand progrès de sa personnalité, séparé en lui « le spirituel du temporel ».

On voudrait que le jeune musulman ne réussît pas trop à s'américaniser, et qu'il ne perdît point toutes les qualités charmantes des anciens : une sorte de résignation souriante qui n'était point sans grandeur ; un soin de l'attitude extérieure qui allait jusqu'à la dignité ; un sens profond de la solidarité qui menait à la bonté et à la charité discrète ; le goût de la vie heureuse, avec un sentiment délicat de la couleur, de la nature, de l'harmonie des choses.



Si l'on a insisté un peu longuement, et bien lourdement sans doute, sur quelques aspects de la crise

morale que le monde musulman subit en même temps que l'Europe, c'est que l'on sait la valeur des mouvements qui le raniment aujourd'hui et que l'on espère avec confiance en la participation des peuples musulmans à une nouvelle étape du développement intellectuel et moral de l'humanité.

# TABLE DES MATIÈRES

BAR-LE-DUC. — IMPRIMERIE COMTE-JACQUET (1931)

